L' IDEALE DEL PENSIERO UMANO

OSSIA

LA ESISTENZA ASSOLUTA DI DIO

DISCORSO

DI

SEBASTIANO MATURI

letto il 5 giugno 1881 nel R. Liceo di Avellino

(con alcune modificazioni ed aggiunte)

AVELLINO

PREMIATO STABILIMENTO TIPOGR. DI V. MAGGI

1882.

L' IDEALE DEL PENSIERO UMANO

OSSIA

LA ESISTENZA ASSOLUTA DI DIO

Tantus est..... innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ut nemo dubitare possit, quin ad eas res hominum natura, nullo emolumento invitata, rapiatur.

Cic. De finibus, lib. V. cap, XVIII.

.... Frate il tuo alto desio
S' adempirà in su l' ultima spera,
Ove s' adempion tutti gli altri e il mio.

Parad., XXII.

Signori ,

Scoprire il principio unico del tutto , raggiungere quella idea , in cui si disvela la comune natura di tutte le cose ed in cui si risolvono e compongono tutte le differenze, tutte le opposizioni della universa realtà, è questa l' aspirazione più profonda del pensiero umano, è questa la più intima, la più secreta tendenza dell' umana ragione.

Che una sì alta aspirazione appartenga davvero allo spirito umano considerato nella sua essenza , e non sia già un desiderio individuale, subbiettivo o di cervelli ammalati, si può vedere chiaramente, quando si osservi che la medesima va sempre crescendo e si fa sempre più intensa ed acuta , per quanto più la coscienza umana si

disimpaccia dai suoi legami corporei, si fortifica in se medesima, e si fa consapevole realmente della sua origine celeste. L'uomo, in effetti, nel primo periodo della sua esistenza, non sente che semplici bisogni materiali e finiti, perocchè allora il suo essere non si differenzia che solo indeterminatamente da quello dell' animale. In questo periodo l'uomo, benchè fornito di coscienza e di volontà, benchè, dirò colle sacre carte, lo spirito di Dio gli aliti nelle nari il suo fiato vitale, tuttavia non ha ancora un essere, non ha ancora una sostanza, che lo distingua concretamente dal fango della carne; imperocchè, qui, la sua coscienza e la sua volontà non hanno ancora altro obbietto ed altro movente, che non sia l'obbietto ed il movente sensibile. S'intende da sè adunque che, in questo periodo, le esigenze dello spirito o tacciono del tutto, o si fanno sentire appena languidamente (1). Ma, a misura che la coscienza

---

(1) Lo spirito è spirito, in quanto si distingue, e si distingue da sè dalla materia; l'uomo è uomo, in quanto da sè si affranca dall'animalità. Questo affrancarsi dall' animalità, questo sciogliersi dalla vita dei sensi è la sua stessa essenza. E questo appunto è quell'alito di Dio, senza di cui l'uomo non sarebbe uomo; quella forza, intendo dire, mediante la quale l'uomo si stacca dalla natura e si estolle al disopra di essa, quella forza che è lo spirito, e che sola fa esistere il subbietto umano *in quanto umano*. La origine e il principio dell'uomo è appunto quest'*atto soprannaturale*. Senza di questa *soprannaturalità*, senza di questa *energia soprannaturale ed interiore*, l'uomo s'immedesimerebbe coll'animale. Ma questa *energia*, che fa *uomo* l'uomo, questa energia che si trova in ogni coscienza, anche in quella dell'uomo selvaggio, e che è *idealmente* presente anche nello sviluppo dell'anima sensitiva dell'uomo (V. Rosenkranz, Psychologie, Dritte Auflage, pag. 267) questa energia, dico, non si manifesta realmente, non è *davvero attuale* che quando l'intelletto, distrigandosi perfettamente dal senso, penetra nei principii universali ed eterni delle cose, e quando il volere, superando addirittura il

umana si snoda e si rinvigorisce, a misura che l' afflato divino riscalda e solleva le potenze del nostro spirito, la nostra natura superiore si afferma e si fa valere sempre più gagliardamente, e quindi si fa sempre più forte ed insistente il bisogno della conoscenza del principio universale di tutte le cose; nella quale soltanto l' anima umana può trovare la sua perfetta beatitudine e la sua assoluta libertà e verità. Se adunque questa aspirazione alla conoscenza del principio unico del tutto si fa sempre più ardente, per quanto più lo spirito si disserra e si fa conscio di se stesso, egli è chiaro che la medesima non si può considerare come aspirazione di questo o di quell' individuo, di questo o di quel popolo, o come una tendenza di natura morbosa, ma hassi a ritenere come aspirazione propria della essenza stessa della umanità, e come la parte più viva e più sana della medesima.

E che sia così veramente si può scorgere con maggiore evidenza, qualora si rifletta che la natura propria dello spirito umano sta nello intendere, e che, perciò, come ogni essere si affatica incessantemente alla conservazione ed alla perfetta attuazione della propria essenza, così anche l' intelletto umano non può non tendere alla compiutezza del proprio essere; compiutezza, che il medesimo non può asseguire che nello intendimento della unità universale delle cose; giacchè intendere, come di-

---

movente sensibile ed individuale, diventa il volere stesso del Bene, del Giusto, del Santo. È allora soltanto che l' uomo è *in atto* l' immagine vera e reale di Dio. Ma tale non è l' uomo che una verace e potente educazione intellettuale e morale non ha ancora riformato. V. E. Erdmann, Grundriss d. Psychologie. Leipzig, 1847. §. 11. pag. 6-7.

mostrerò, è intendere l'unità, ed intendere compiutamente è intendere l'unità del tutto e tutte le cose in questa unità (1).

---

(1) Questo intendimento della unità del tutto non è tale che in quanto è intendimento di tutte le cose (intendimento di ciò che è in tutto, ed è tutto); e perciò a misura che l'idea dell'unità è più determinata e concreta, anche la intelligenza di tutte le cose è più determinata e concreta. Il che vuol dire che nello stesso intendimento assoluto c'è differenza di gradi. La misura è legge universale, che governa ogni realtà, e perciò anche la scienza, che è la suprema realtà. Si suol dire che la gerarchia c'è non solo in terra ma anche in cielo. Ma ciò importa che, per quanto astratto possa essere lo intendimento della unità del tutto, è sempre però intendimento delle determinazioni dell'unità, e perciò è sempre intendimento assoluto. Si dirà che di questo intendimento l'uomo non può partecipare in nessun modo? Ma, se è così, non si deve parlare affatto di scienza, e non si deve ammettere nessuna conoscenza; perchè la sede della scienza, anzi del conoscere in generale, non si può porre altrove che nella *identità come mentalità*, nella *unità del mondo*, nell'assoluto stesso come coscienza di sè. Lo stesso conoscere volgare, in quanto è un certo conoscere, porta in sè, come può, il conoscere assoluto, e non sarebbe possibile senza di questo. Negata la intelligenza assoluta, è negata ogni intelligenza ed ogni qualsiasi forma della intelligenza; in quella guisa medesima che tolta p. e. la legge, tolto il principio del calore, è tolto eziandio ogni grado possibile di temperatura; tolta la forza, è tolta ogni possibile sua manifestazione. Perciò ammettere la scienza, anzi una forma qualsiasi del conoscere, e negare all'uomo qualunque partecipazione allo intendimento assoluto è un non capire affatto quel che si dice.

Oggi la più parte degli scrittori di cose filosofiche, immaginandosi che ammettere questo intendimento sia lo stesso che disconoscere il progresso infinito della scienza, credono meglio di affermare che la scienza non esiste affatto. Penelope disfaceva la sua tela per non farla mai finire, ma almeno non negava che ci fosse l'ordito. Questi scrittori in vece, per paura che la tela finisca e che non ci sia più da tessere, trovano più saggio dichiarare che non è esistita mai nè tela, nè ordito, nè telajo. Ma non dicono però così i veri filosofi. Spaventa, p. e. ammette lo *eterno problema*, ma ammette nel tempo medesimo la *eterna soluzione*. (V. Studi sull'Etica di Hegel,

Nè vale il dire che quest' aspirazione non ha luogo in tutti gli uomini, perchè è naturale che non in tutti gli uomini si svolga e si possa svolgere la vera essenza dello spirito umano, in quella guisa stessa che non in tutte le piante può venir fuori il frutto proprio delle medesime. Allorchè una pianta non è messa nelle condizioni richieste di esistenza e di sviluppo, s' intende da sè che il suo frutto diventa impossibile; ma, quando è collocata nell' am-

---

pag. 26). E questo è appunto quel che importa, cioè che la *soluzione* ci sia e ci sia stata sempre, dacchè c' è la scienza. Nè noi chiediamo altro. L' interessante è che si riconosca che nel mondo la scienza c' è, ossia che il mondo non è governato dal caso, ma da principii eterni ed immutabili, e che questi principii arrivano alla coscienza di sè nell' uomo. Posto che *la verità*, *e la coscienza della verità* c' è nel mondo, tutto il resto è *questione di logica.*

Coloro i quali, per ammettere il progresso infinito della scienza, credono necessario negare l' assolutezza di essa, non si accorgono adunque che l' assolutezza è nell' essenza stessa della scienza, e che la scienza in tanto è scienza in quanto è assoluta. Scienza non assoluta è una *contradictio in terminis.* Nè ciò vuol dire che la scienza debba *nell' individuo umano* essere compiuta. *Nell' individuo umano* non può mai essere compiuta, ma la questione non è questa. La scienza *in quanto scienza* e *fino al punto* a cui arriva *in quanto scienza* è, o non è autocoscienza dell' eterno e dell' assoluto, e quindi eterna ed assoluta? Può in somma la scienza dirsi scienza, se non è parte della scienza assoluta? E se la scienza umana non è tale che a questa condizione, si può ammettere la scienza umana e la scienza divina come due cose separate? Si può quest' ultima considerare altrimenti che come la infinita Possanza del conoscere, che si va svolgendo eternamente nella scienza umana?

Nè ciò vuol dire che Dio, che la intelligenza divina si riduca per tal modo ad un semplice ideale. Tutt' altro. Chi direbbe p. e. che la virtù, che l' abnegazione e il sacrificio, che l' amor di patria, che la santa fiamma della libertà, appunto perchè non possono esser *tali*, se non sono *parte della eterna legge e dello eterno volere*, *appunto per questo* ci debbano far considerare la *volontà e bontà infinita* come un semplice ideale? Tutto il contrario, mi pare.

biente opportuno, quando è coltivata debitamente e sono rimosse tutte le circostanze, che possono impedirne lo esplicamento, egli è giuocoforza che produca il suo frutto e manifesti così ed effettui la propria essenza. Questo stesso si deve dire dello aspirare della intelligenza umana alla cognizione del principio eterno ed assoluto dell' universo (1). Per la qual cosa il divino Alighieri ebbe ragione di affermare :

> Io veggo ben che giammai non si sazia
> Nostro intelletto, se 'l Ver non lo illustra
> Di fuor dal qual nessun vero si spazia.

Ma che cosa vuol dire quest' aspirazione del pensiero umano al vero universale ed assoluto? quale è il valore,

---

(1) È appunto quest' aspirazione quella che ingenera la meditazione filosofica, e perciò una filosofia è più o meno compiuta, secondochè soddisfa più o meno compiutamente quest' aspirazione dello spirito alla conoscenza del principio universale. Così una filosofia, la quale ci faccia conoscere il principio del tutto come semplice *causalità*, è certamente inferiore ad un' altra, che ce lo faccia conoscere non solo come *causalità*, ma anche come *risultato e fine a se medesimo in tutte le cose*. E così una filosofia, che ci faccia vedere la sorgente di tutte le cose nella materia, o nello spirito, è, senza fallo, inferiore ad un' altra, la quale ci faccia vedere questa sorgente in un' attività superiore alla materia ed allo spirito, e capace, per ciò appunto, di estrinsecarsi in tutto il mondo della materia e dello spirito, e di affermare se stessa come vera unità reale dell' uno e dell' altro. Ciò vuol dire che la filosofia è per tanto più compiuta, per quanto meno è esclusiva e dommatica; giacchè, in fondo, come bene osserva il Michelet, (V. System d. philosoph. Moral. Berlin. 1828, pag. 4) la essenza del dommatismo sta appunto nello esclusivismo. Ed è precisamente dall' esclusivismo che muovono tutte quelle accuse, che si fanno alla filosofia, allorchè la si vuol far comparire come una sequela di contraddizioni; imperocchè, quando altri partisse da un punto di vista non ristretto, ma largo davvero e comprensivo di tutte le direzioni del pensiero filosofico, non potrebbe non vedere che tutti i sistemi

il significato e il movente di sì sublime aspirazione? che cosa mai, in somma, è questo ideale della conoscenza dello Infinito, che si agita nella mente dell' uomo?

Ecco, o Signori, l' argomento, che ho creduto di scegliere pel presente discorso, essendo quello che, più di ogni altro, mi è parso degno della nobiltà dell' animo vostro, e del posto, che io ho l' onore di occupare nel pubblico insegnamento.

Signori, che ci sia davvero un principio unico della realtà tutta quanta, e che, perciò, la tendenza del pensiero umano allo scoprimento di esso non sia una tendenza illuso-

---

non sono altro che momenti necessarii, per i quali la Ragione deve passare, prima di arrivare alla concezione compiuta dell' universo; e che perciò non si tratta di confutarli, ma di accettarli e di armonizzarli in una unità totale ed organica. Primo dovere del vero filosofo si è quello di abbracciare tutti i sistemi, perchè chi esclude anche un solo di essi assolutamente non ha il dritto di parlare in nome della filosofia, che è appunto quella, che li ha generati tutti quanti. Nella storia della filosofia, dice enfaticamente il Michelet, haben wir es gar nicht mit vergangenen Begebenheiten, sondern vielmehr mit der ewigen, nie alternden Wahrheit zu thun, die in verschiedenen Zeiten und Völkern, ja in gleichzeitigen Systemen der Philosophie nur auf einer verschiedenen Stufe ihrer Entwickelung steht. Ein System widerlegen, heisst hiernach nur: zeigen, dass es nicht weit genug, nicht so weit, als ein reiferes gediehen ist. Die Widerlegung erweist also gar nicht, dass ein System, am wenigsten sein Princip falsch sei; in seinem Principe ist vielmehr jedes System ein bleibendes Moment der Wahrheit, das in ihr wie aufgehoben, so aufbewahrt ist. Das reifste, vorgerückteste, neueste System enthält alle übrigen als Momente. Schon die älteren Philosophien interessiren uns nur, insofern sie durch ihre Principien einen bleibenden Fund in der Erkenntniss der Wahrheit gemacht haben, also nicht dem todten Kram der Historie angehören, sondern noch jetzt in ihren Gedanken unter uns fortleben. Entwickelungsgeschichte d. neuesten Deutschen Philos. 1843. pag. 4-5. V. anche Hegel, Geschichte d. Philos. Berlin. 1840. Einleitung, pag. 22, segg.

ria e senza obbietto, è cosa che non si può mettere in dubbio da nessun uomo di mente sana e non traviato da pregiudizî o da false abitudini intellettuali. Molto meno poi può mettere in dubbio questa unità del principio del tutto colui, che abbia coscienza della natura del pensiero e riconosca il valore e la legittimità delle sue leggi. Imperocchè, qualunque sia il grado, qualunque la forma dello esplicamento del pensiero, l' oggetto proprio di esso è sempre l' unità. Pensare è pensare l' unità, perchè è cogliere quel punto, in cui una moltiplicità qualunque si semplifica, ed in cui sta la radice e la fonte di tutto ciò, che si svolge nella medesima. Ciò che diciamo di una sfera qualsiasi della realtà va detto eziandio di tutto l' universo preso insieme; al quale, per la stessa legge, la ragione non si può applicare altrimenti che elevandosi a quella sommità dell' essere, dalla quale, come da propria sorgente, tutte le cose scaturiscono, ed a cui le medesime, come in propria foce, ritornano.

Egli è vero che il nostro pensiero subbiettivo può mettere in dubbio l' unità delle cose in generale, e quindi anche l' unità dell' universo nella sua totalità. Ma questo pensiero, appunto perchè non è altro che il nostro pensiero subbiettivo ed individuale, non ha nessun valore dinanzi al pensiero universale ed obbiettivo, il quale non dubita dell' unità, e non cerca che l' unità in tutte le cose (1).

Unificare

Pensiero ed Essere

(1) Pensare davvero è unificare il pensiero e l' essere, è *porre* la unità di pensante e pensato, è *fare* quella *sommità del' essere* in generale, dal'a cui altezza (o profondità, che è lo stesso) noi aspiriamo a contemplare tutto l' universo. Perciò la tendenza del pensiero umano allo scoprimento della unità è la tendenza allo scoprimento del proprio principio ed essenza. Nè questa è soltanto una tendenza, ma anche un fatto ed una necessità assoluta: è me-

Egli è per ciò che « quando l'intelletto, come diceva bellamente il nostro Bruno, vuol comprendere l'essenzia di una cosa, va semplificando quanto può; voglio dire, da la composizione e moltitudine sè ritira, rigettando gli accidenti corruttibili, le dimensioni, i segni, le figure, a quello che sottogiace a queste cose. Così la lunga scrittura e prolissa orazione non intendemo, se non per contrazione ad una semplice intenzione. L'intelletto, continua il Bruno,

---

tafisicamente impossibile che un atto del pensiero non sia, *in qualche modo*, percezione di se stesso nella oggettività delle cose. Il pensiero può sapere o ignorare questa sua natura, ma la sappia o la ignori, esso non può fare altro che obbiettivare ed estendere le proprie leggi a tutte le cose. La coscienza umana è tanto più *razionale*, si avvicina tanto più alla vera ragione, per quanto più *sa* la oggettività ed universalità delle leggi del *pensare*: imperocchè la ragione in tanto è tale, in quanto vede la *razionalità* delle cose, in quanto riconosce le *proprie forze* nel mondo reale, in quanto scorge la *propria essenza* nella realtà obbiettiva. « Die Vernunft (dice profondamente il Gabler, Lehrbuch d. philosoph. Propäd. als Einl. z. Wissenschaft. §. 152. Erlangen, 1827.) ist demnach 1) nach der Seite des Bewusstseyns *das in allem Anderen nur bei sich weilende, nur sich selbst gleiche und seiner selbst gewisse Wissen; sie ist Bewusstseyn und hat damit einen Gegenstand, ein Anderes: dieses Andere aber ist für sie kein Anderes, es ist von ihr durchdrungen, es ist selbst das Vernünftige, sie ist in diesem Andern schlechthin nur bei sich selbst* und hat und erkennt darin *nur sich*, *ihre reine Bewegung*, *ihre* nur sie und *ihr Wesen* ausdrückenden *Bestimmungen, ihr* vernünftiges Denken, sie ist das Andere selbst. So ist sie 2) *reine Selbstgewissheit*, sich selbst *als Subject* wissendes Bevusstseyn, *selbstbewusstes Ich*; aber darum *keineswegs einzelnes* oder *besonderes Ich*, — von dieser Unmittelbarkeit und Einseitigkeit des blosen Daseyns, von dieser *Subjectivität*, *welche nur Subjectivität ist*, hat sie sich befreit und gereinigt, — sondern nur *reines*, *schlechthin allgemeines*, *anundfürsichseyendes Ich überhaupt*; und 3) da sie dieses in einer unmittelbaren und gediegenen Einheit ist, so ist sie *als Subject* schlechthin nichts Anderes, als was sie auch *als Object* ist, und umgekehrt, Subject-Object ».

È intanto questo concetto della ragione quello appunto, di cui non sanno

in questo dimostra apertamente come ne l' unità consista la sostanza de le cose, la quale va cercando o in verità, o in similitudine......... Quindi è il grado de le intelligenze, perchè le inferiori non possono intendere molte cose, se non con molte specie, similitudini e forme; le superiori intendono migliormente con poche; le altissime con po-

---

capacitarsi i nostri neocritici. Essi non sanno vedere come ci possa essere un sapere, il quale, senza cessare di essere idealistico, possa nel tempo medesimo essere *reale* ed *obbiettivo*. I nostri neocritici dicono: — la sostanza, la cosa in sè non è altro che un correlativo dell' Io, è una semplice projezione dell' Io, una semplice estensione dello stesso soggetto. — Arcibenissimo, diciamo noi. Ma che cosa vuol dir questo? Certo, intendendo bene la cosa, e pigliandola realmente sul serio, questo vuol dire che la sostanza non è quello che si vuol significare con questa parola, vuol dire, cioè, che le cose in sè non sono *cose*, ma sono *subbietti*, per quanto possono essere, ma *subbietti* sempre, sono quello *stesso* che è l' Io, sono modi di essere di quello *stesso essere*, che è l' Io, sono in somma espressioni e direi quasi simboli più o meno effettivi e veraci di quella stessa attività, di quella operosità medesima, di quello stesso lavorio, di quello stesso processo che fa Io il nostro Io, e che pure non si confonde, non si esaurisce nel nostro Io. Studiamo adunque davvero quest' attività che fa Io il nostro Io, scrutiamo questo lavorio che è il *pensare*, e vedremo appunto *in esso* che cosa sia la obbiettività vera e reale delle cose. Ma, s' intende, per scrutare questo lavorio del pensare, bisogna *pensare*. Bisogna dunque pensare realmente, bisogna *pensare il pensare*, perchè è solo così che ci può apparire, è solo così che ci si può mostrare *l' in sè dell' essere. L' in sè dell' essere* è il *pensare stesso*, è quello stesso *atto*, che è il pensare. Chi non è convinto di questa verità non può vedere in che modo ci sia dato di uscire dal subbietto, non può accorgersi del *ponte* di *passaggio*, di quel famoso ponte che tutti portiamo nel nostro stesso pensiero, ma che non tutti vediamo. Il quale stravagante e pure naturalissimo effetto proviene da questo, che la nostra mente, dirò col Vico, immersa e seppellita nelle cose del senso, deve usare troppo sforzo e fatica per *intendere se medesima*. Ma oggi, pur troppo! è appunto questo sforzo e fatica quello che è assolutamente fuor di moda.

chissime perfettamente. La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto » (1). Il che vuol dire che quando si nega la unità di una cosa qualsiasi (lasciando stare che si nega la realtà stessa della cosa) si nega, certamente, la possibilità della conoscenza di essa, e perciò, quando si nega la unità dell' universo (mettendo da parte che si viene a negare la realtà stessa dell' universo) si nega, senza fallo, ogni qualsiasi possibilità della conoscenza filosofica, la quale ha per suo obbietto appunto questa unità (2). E difatti tutte le differenze che corrono tra il

---

(1) De la Causa, Principio et Uno. Dial. 5. pag. 287.

(2) Un ente senza unità non si può pensare; dunque non è possibile. Ciò che non si può pensare non può essere, perchè è appunto dalle condizioni del pensare che dipendono le condizioni dell' essere. L' essere è tale quale può e deve essere, perchè si possa pensare: tutta la sua realtà e tutto il suo ordinamento è determinato dalla sua finalità, che è appunto quella di diventare pensiero, di diventare conoscenza. Le leggi della conoscibilità delle cose sono quelle che prestabiliscono le leggi della possibilità e della realtà delle medesime. Questa Logica, che desume le condizioni dell' essere dalle condizioni del pensare, questa Logica, che ha, dirò così, per sua divisa il *cogitare ergo esse*, può parere strana a chi non ha coscienza della natura del pensiero. Tuttavia essa è l' unica Logica possibile. Difatti, tolto di mezzo questo punto di vista, la Logica non ha più senso. A che serve ragionare, se le leggi della Ragione non predeterminano le leggi delle cose? Se le cose non sono poste e preordinate secondo le leggi della Ragione, a che giova e a che mena la Ragione?

Nessun pensatore, che meriti davvero questo nome, può applicare le leggi del mondo inorganico al regno della vita, nè le leggi della vita vegetativa al regno della vita animale, nè le leggi di questa alla vita umana. Ma se, arrivato alle leggi del pensiero, il filosofo non può applicare queste leggi alla universalità degli esseri, che concetto deve egli formarsi di queste leggi? Deve egli considerare le leggi del pensiero come pure e semplici leggi speciali, come leggi proprie ed *esclusivamente* regolatrici del pensiero?

Se è così, lo studio della Logica non ha una natura diversa da quello

sapere filosofico ed il sapere positivo ed empirico si riducono in fine a questa sola, che, mentre nel sapere positivo e sperimentale si studiano le cose separatamente e ciascuna per se stessa, nel sapere filosofico, in vece, vanno ristudiate tutte dal punto di vista di una suprema unità e come manifestazioni determinate e necessarie dell' unità medesima. Questa unità potrà essere l' acqua, potrà essere il fuoco, potrà essere la materia o lo spirito, o qualche cosa di più alto, che in sè concilii tutti gli altri principii; ma in ogni modo è sempre l' unità l' obbietto proprio della filosofia, per quanto povera possa essere la sua condizione, per quanto infantile possa essere la sua concezione dell' universo in un determinato periodo della sua storia. Ed è perciò che nessuna filosofia ha mai negato assolutamente la unità del mondo (1). Egli è vero che, nella storia dei

---

delle scienze particolari, e la Logica non ha più senso e non esiste. Se lo studio della Logica, se la scienza della Ragione non ci può dare la legislazione generale di tutta quanta la realtà, è inutile parlare di Logica ed è vano e ridicolo fare appello alla medesima in qualsiasi ricerca scientifica. Il mio dilemma è sempre questo: O sono le determinazioni del pensare le vere determinazioni dell' essere, ovvero la Logica, e quindi tutta la filosofia, è un assurdo.

(1) L' ultima forma della filosofia moderna è stata chiamata *filosofia della identità*. Ma la filosofia in generale è essenzialmente, per sua propria intrinseca natura, *filosofia della identità*, e, se non è tale, non è affatto filosofia. Egli è vero che c' è identità ed identità; c' è identità astratta ed esclusiva di ogni opposizione e di ogni differenza, e c' è identità concreta e comprensiva di tutti gli opposti (coincidentia oppositorum). Ma, lasciando stare che la prima identità è tale soltanto di nome, certa cosa è che le divergenze tra i veri filosofi, tra i filosofi che hanno coscienza di quel che fanno, non cadono, nè possono cadere sulla questione della identità. « Offenbar, dice bellamente Kuno Fischer (System der Logik und Metaphysik, Zweite völlig umgearbeitete Auflage, pag. 331) offenbar sind die Eleaten und Atomisten,

sistemi filosofici, abbiamo alcune dottrine, come p. e. quella dell' atomismo e del dualismo, le quali pare che escludano ogni qualsiasi unità dell' universo; ma, quando ben si riflette, questa unità è ammessa, in un modo o nell' altro, anche in questi sistemi. E per verità, quanto alla dottrina dell' atomismo, noi osserviamo che, in questo sistema, l' unità del mondo è l' atomo stesso, il quale costituisce così la natura ideale di tutte le cose, ed è il principio e la legge, che tutto regge e governa. Questo principio dell' atomismo, in effetti, non va confuso coll' atomo di cui parla la fisica, il quale non è incorporeo, ma soltanto impercepibile ai sensi a cagione della sua tenuità. Il principio atomistico, in vece, è un principio di natura affatto incorporea ed ideale, e consiste in una certa energia individuale, in una certa individualità o subbiettività, benchè indeterminata, assolutamente astratta e comunissima, che questa dottrina considera, per la prima volta nella storia, come la essenza di tutte le cose.

Certo, in questo principio dell' atomismo noi non tro-

Spinoza und Leibnitz in ihren Denkweisen einander entgegengesetz, aber *das Princip der Identität gilt in beiden*. Die Einen sagen: alle Dinge sind in ihrem Grunde *ein Wesen* (das All=Eine), die Anderen: alle Dinge sind in ihrem Grunde *desselben Wesens*. In beiden Fällen sind die Dinge identisch, sie brauchen deshalb nicht bloss ein einziges Wesen zu sein. Und ebenso wenig wird die Identität aufgehoben oder beeinträchtigt durch die näheren Bestimmungen der Wesenseinheit oder Wesensgleichheit, so entgegengesetz diese näheren Bestimmungen auch sind. Die Identität bleibt, ob die Dinge in ihrem Grunde für Atome oder für Monaden erklart werden. Die Identität bleibt, ob die Erklärung heisst: Alles ist seinem Wesen nach Stoff, Materie, diese bestimmte Materie, es sei das Wasser des Thales oder die Luft des Anaximenes u. s. f.; oder ob erklärt wird: Alles ist seinem Wesen nach Vernunft, Geist, Wille u. s. f. Identitätsphilosoph ist Thales so gut als Hegel.

viamo ancora nè la monade di Leibnitz, nè molto meno, già s' intende, la *subbiettività assoluta* dell' Hegel; ma quello che voglio dire si è che questa dottrina, bene intesa, non solo ammette la unità del mondo, ma di più ammette questa unità in un principio altamente speculativo, il quale, quantunque concepito in un modo rozzo ed in una forma, dirò così, primitiva, tuttavia prelude di lontano alte più profonde scoperte della filosofia moderna (1).

---

(1) Il vuoto (τὸ κενόν) della dottrina atomistica non hassi a considerare come un principio a sè, diverso dal primo (τὸ ἄτομον), tanto da formare con esso un dualismo originario. È vero che gli atomisti dicevano: l' atomo e il vuoto (τὸ ἄτομον καὶ τὸ κενόν) sono i principii di tutte le cose; ma, penetrando bene nel significato speculativo della dottrina atomistica, si deve riconoscere che questa *copula indifferente* non esprime il vero rapporto che corre tra l' atomo e il vuoto. Il vuoto, in effetti, secondo la dottrina atomistica, non è il presupposto o la condizione, ma il *principio* del movimento. Ora, come *principio* del movimento, esso non può essere altro che il *negativo*, inchiuso nella natura stessa dell' atomo e che lo sollecita alla generazione delle cose; il non-essere inchiuso nell' essere, e che necessita il divenire, l' attività, il movimento. Ed è soltanto così che l' atomo, negando la negazione (il voto appunto), è vera affermazione, è individualità, subbiettività. V. Hegel, Geschichte der Philosophie. Zweite Auflage, pag. 324 e segg. Id. Wissenschaft der Logik. Zweite Auflage, Erster Theil. pag. 177.

Del resto, anche non ammettendo questa interpetrazione, certa cosa è che l' atomo e il vuoto della dottrina atomistica non rappresentano nulla di empirico e di sensibile, ma sono, per l' atomismo, le determinazioni ideali su cui si fonda ogni cosa empirica e sensibile. Leucippo e Democrito, per quanto povera ed estratta sia la loro dottrina, hanno il merito grandissimo di aver considerato la natura speculativamente, di aver tentato una spiegazione di essa, fatta con principî intrinseci e razionali, e di aver messo così da banda tutte le rappresentazioni teologiche. L' Hegel a questo proposito (Vedi Storia della filosofia, già citata, pag. 330) dice giustamente: Die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, keinen Grund für die Welt zu haben. Denn wenn die Natur *von einem Andern als erschaffen und erhalten*

Quanto poi alla dottrina del dualismo, egli è da osservare innanzi tutto che quantunque questa dottrina ammetta esplicitamente due sostanze, tuttavia, se altri investiga il pensiero che c' è in fondo alla medesima, trova che la sostanza che vi si ammette è soltanto una, e che l' altra pretesa sostanza non è tale che soltanto di nome. Così Cartesio, mentre dice di ammettere due sostanze, la sostanza infinita e la sostanza finita, in realtà poi non ammette che una sostanza sola (1). E ciò perchè, ad onta della sua dottrina, egli è costretto dalla forza stessa della ragione ad innalzarsi *(bene o male,* è tutt' altra questione) alla unità del tutto e ad inchinarsi, suo malgrado, dinanzi alla medesima. Ecco in effetti la sua stessa confessione: « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam

---

vorgestellt wird, so wird sie vorgestellt *als nicht an sich seyend*, also ihren Begriff ausser ihr habend: d. h. sie hat einen *ihr fremden Grund*, sie *als solche* hat keinen Grund, sie ist nur *aus dem Willen eines Andern begreiflich*; wie sie ist, ist sie zufällig, *ohne Nothwendigkeit und Begriff an ihr selbst*. In der Vorstellung der Atomistik aber ist die Vorstellung *des Ansich der Natur* überhaupt, d. h. *der Gedanke findet sich selbst in ihr* oder *ihr Wesen ist an sich ein Gedachtes*; und diess ist das *Erfreuliche für den Begriff*, eben sie zu *begreifen*, sie *als Begriff zu setzen*.

(1) Qui io non intendo, nè potrei discorrere del dualismo posto da Cartesio tra la materia e lo spirito, ossia della esclusione da lui fatta di tutti quei processi, che mediano tra il semplice meccanismo della materia e la libera autoctisi dello spirito (dualismo che noi troviamo anche oggidì nelle scienze naturali, con questo di più che i moderni naturalisti si contraddicono, attribuendo il pensiero alla materia, dopo di avere aboliti tutti i termini medii, mentre Cartesio almeno non cadde in questa mostruosa contraddizione), perchè quest' argomento richiederebbe tutt' altro lavoro che non è il presente. V. Schaller, Das Seelenleben des Menschen, Einleitung; Dualismus und Materialismus. Weimar, 1860.

rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes nonnisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae *non* convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in scholis, h. e. nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis » (1). Il che, in fondo, viene a dire che la sostanza finita, considerata per se stessa, non è altrimenti sostanza, ma semplice accidente, e che, perciò, non si può neppure fondare realmente nella sostanza infinita (2).

---

(1) Princip. I. 51.

(2) Dico così, perchè, se la sostanza finita si fonda nella infinita, non può non essere realmente anch'essa una sostanza, non può non essere la stessa sostanza infinita, in quanto la si considera nei limiti e nella forma della sua manifestazione esteriore. Se non si ammette questo, non si può ammettere nemmanco che il finito *dipende* dall'infinito. Cartesio dice che le sostanze finite non possono esistere *nonnisi ope concursus* Dei. Ma che cosa significhi *filosoficamente* questo *concursus Dei* è un punto che Cartesio non ha investigato. Ed è perciò che, quantunque ammetta esplicitamente l'unità della sostanza, tuttavia lascia lì la sostanza come una *terza cosa*, posta dietro e fuori del mondo materiale e spirituale, e quindi nella impossibilità di unire l'uno e l'altro; essendo evidente che non può *unire* quella idea, che ha bisogno anch'essa di *essere unita*. Ma la parte propria e nuova della filosofia Cartesiana non è questa. La gloria di Cartesio sta nell'aver posto egli il primo il concetto o meglio la esigenza della vera ed *attuale* unità dell'universo. Difatti il *cogitare ergo esse* di Cartesio non è altro che l'attività della Mente, quae se ipsam novit, e che perciò contiene e contempla *in sè l'essere*. « Cogitationis nomine intelligo *illa omnia*, quae nobis consciis *in nobis fiunt*, quatenus *eorum* in nobis *conscientia* est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute cer-

In oltre egli è duopo notare che mentre i dualisti, ammettendo due sostanze, credono di separare l' una dall' altra non solo in quanto al contenuto, ma anche in quanto alla natura ed essenza, in realtà poi sono essi medesimi, che sussumono inconsapevolmente sotto l' idea della sostanza tanto la sostanza finita che la sostanza infinita, e così riescono fatalmente a concepire, senza saperlo, tanto il finito che l' infinito come due modi di essere, come due realtà, due forme di sussistenza, benchè diverse ed opposte, dello stesso principio. E il medesimo avviene allorchè questi filosofi ci parlano di due spiriti, di due intelligenze, di due ragioni collo intendimento di separare l' una dall' altra in modo tanto radicale ed assoluto che non si possa attribuire all' una non solo il medesimo contenuto e la medesima perfezione, il che s' intende da sè, ma neppure la medesima essenza o natura dell' altra; imperocchè, mentre essi fanno questa separazione non solo sostan-

---

ta............... Sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc *refertur ad mentem*, quae sola sentit, sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa ». Princip. I. 2.

Il torto di Cartesio si è di aver creduto che quest' attività della Mente sia qualche cosa di immediato e che non supponga la rigorosa disciplina del pensiero. È vero che Cartesio ha fatto precedere il dubbio al suo *Cogito ergo sum*, ma il dubbio di Cartesio è il dubbio negativo ed inattivo, non è il dubbio che crea, della vera critica della coscienza, quel dubbio, che rompe a poco a poco la dura pietra della intelligenza comune e fa sorgere finalmente dal fondo stesso di essa la forza perenne e la eterna vita dell' essere. Ma s' intende da sè che tutto questo non si poteva pretendere da Cartesio. Ciò non pertanto Cartesio ha il gran merito di avere ristabilito il vero concetto della filosofia come autonoma investigazione di se medesima della Mente universale, e di avere, come dire, assegnato il compito alla speculazione moderna.

Autologia

ziale, ma anche essenziale, sono costretti dalla forza stessa del pensiero a smentire sè medesimi ed a chiamare tanto l' una che l' altra collo stesso nome, a ridurre tanto l' una che l' altra alla medesima unità; e quindi a riconoscere inconsapevolmente tanto l' una che l' altra come due modi di essere della stessa unica natura, come due gradi, benchè assolutamente diversi anzi opposti, ma della stessa attività, come due realtà, insomma, assolutamente diverse sì, ma dello stesso principio (1).

---

(1) E difatti, qualora si volesse considerare lo spirito infinito e lo spirito finito, la intelligenza infinita e la intelligenza finita, e così via via, come due spiriti e due intelligenze non solo sostanzialmente ma anche *essenzialmente* diverse, farebbe duopo applicar loro quello che Cartesio dice della *sostanza,* cioè bisognerebbe dire che la parola *spirito,* la parola *intelligenza* e via via, non convengono a Dio e all' uomo *univoce.* Queste parole adunque converrebbero a Dio ed all' uomo solo nel senso in cui noi p. e. diciamo cane tanto il cane che la costellazione, che ha questo nome. In tal caso lo spirito umano non possederebbe nulla, proprio nulla della sostanzialità spirituale, l' intelletto umano non avrebbe nulla, affatto nulla di forza intellettiva, e quindi sarebbe assolutamente cieco; e così via via. Se questo non si vuol dire, bisognerà allora riconoscere che lo spirito umano, *in quanto è spirito e fino al punto a cui arriva* il suo sviluppo *spirituale*, ha in sè quello stesso spirito che è Dio: bisognerà riconoscere che l' intelletto umano, in quanto è *intelletto e nella misura stessa del suo essere intellettivo,* porta in sè quello stesso intelletto che è Dio; e così di seguito. Se adunque lo spirito, se l' intelletto, se la ragione umana sono *spirito, intelletto, ragione,* non è possibile ammettere *due* spiriti, *due* intelletti, *due* ragioni nel senso del dualismo, ma solo nel senso della nostra dottrina, cioè soltanto come *due gradi,* assolutamente diversi sì, ma dello *stesso principio*, della *stessa attività.* E questo, in fondo, è quello che dice anche il dualismo; ma senza saperlo e senza volerlo. Lo dice, contraddicendosi, lo dice ignorando di dirlo, e contro la sua propria intenzione, ma lo dice. Se così non fosse, il dualista dovrebbe ammettere *l' assoluta unicità dello spirito*, e quindi dovrebbe negare all' uomo ogni qualsiasi elemento spirituale; in quella maniera stessa che il panteista, ammettendo *l' assoluta unicità della sostanza,* nega a tutte le cose dell' universo ogni qualsiasi *sostanzialità.*

Finalmente egli è da osservare che questa separazione del dualismo, anzichè negazione della unità del tutto, è piuttosto una conseguenza necessaria del modo particolare, con cui esso concepisce la stessa unità. E difatti il dualismo non si contenta della semplice unità del principio dell' universo, ma vuole anche la incomunicabilità di esso principio. Ora, ammessa la incomunicabilità del principio del tutto, egli è naturale che non si può più ammettere che esso riveli nelle cose il suo proprio essere, che si manifesti concretamente nelle medesime e che queste, perciò, abbiano in se stesse alcun che di vero, di assoluto, di sostanziale. Ed è per questa intrinseca ragione che il dualismo Cartesiano si trasformò storicamente nel panteismo di Spinoza. E doveva esser così; imperocchè, se la sostanza infinita è incomunicabile, essa non può porre nulla di sostanziale fuori di sè; la sostanza, quindi, non può esser creata, e perciò in tutte le cose dell' universo, considerate per se stesse, noi non possiamo scorgere niente altro che semplici *accidenti* dell' unica sostanza. Ed è questo appunto quello che insegna Spinoza, il quale non ha fatto altro che tirare la conseguenza fatale, inchiusa logicamente nella stessa dottrina del dualismo (1).

---

(1) Con ciò non intendo dire che Spinoza consideri l' atto creativo come posizione di semplici cose particolari, di semplici accidenti. Ciò sarebbe del tutto inesatto, perchè anzi il merito profondo di Spinoza (come quello del Bruno) sta appunto nello aver visto nella creazione il dirompimento reale della Sostanza; onde è che la sua dottrina non si può dire acosmismo in senso assoluto. Ma, quantunque Spinoza abbia contemplato la sostanza infinita nell' universo, tuttavia non è arrivato a concepire il finito, le cose particolari, gli accidenti appunto, come reali affermazioni dell' attività infinita. Il finito, secondo Spinoza, non s' infinitizza in nessun modo, non nega in nessun

Eppure la esigenza vera ed il profondo significato del dualismo nella storia della filosofia si è appunto *la sostanzialità propria del finito*. Ed è per questa secreta ragione che il dualismo si è inviscerato e, come dire, immedesi-

---

modo la propria finitezza, non fa atto d' infinità, e perciò l' Infinito *non è davvero immanente in esso*. Il che vuol dire che nella dottrina di Spinoza c' è ancora il dualismo ; imperocchè , quando il finito non si fa in nessun modo quell' *essere stesso* , quello *stesso atto* che è Dio , resta sempre come qualche cosa di opposto a Dio e non è realmente penetrato dalla forza medesima del suo principio. E da ciò deriva che nello Spinozismo Dio non ha una vera realtà *attuale* , ed è ancora, in questo senso (ma in questo senso soltanto), un Dio irrivelato , un Dio nascosto. Stando a Spinoza , l' atto assoluto di Dio non si può ravvisare nelle cose particolari, nella materia di *questa* carta p. e. E perciò, quando si è accusato Spinoza di aver considerato l' atto creativo come posizione di mere cose particolari, si è voluto dire che il torto di Spinoza sta nel non avere ammesso l' atto creativo come posizione ed atto costitutivo , proprio delle stesse cose particolari, come energia intrinseca ed individuale dei particolari medesimi. Ed è questa la ragione per cui Spinoza non potè arrivare al concetto della *personalità divina* : imperocchè, mancandogli la *radice metafisica* di questo concetto (l'affermazione dell' Infinito come *atto proprio delle cose* ; affermazione che ha forme diverse, ma che, considerata *logicamente*, è principio universale di ogni esistenza), ei non poteva permettersi , perchè *vero filosofo*, di sostenere cosa, che dai suoi principii non è possibile dedurre.

La *esclusiva* accidentalità delle cose particolari , e la *impersonalità* di Dio sono conseguenze assolutamente necessarie, quando si concepisce la Verità come *sostanza unica* , incapace di spezzarsi realmente nella moltiplicità degli enti finiti ; e quando , perciò, si considera questi come indegni di portare in se stessi, e di *rappresentare*, ciascuno a suo modo, *l' essere medesimo della Verità*.

È curioso intanto il modo, con cui certi filosofi credono di confutare Spinoza. Fo qualche esempio. Si dice alcune volte : il carattere del finito è il non essere, è la deficienza dell' essere ; perciò Spinoza ha sbagliato, elevando il finito a *modo della Sostanza*. Il significato di siffatto argomento è questo : il finito come finito è pura deficienza, quindi per se stesso è nulla , perciò non ne parliamo ; dunque quell' essere che c' è nel finito è l' Infinito ; e perciò

mato colla coscienza cristiana, dinanzi alla quale, come mostrerò, il finito, anzichè semplice accidente, è rivelazione vera e vivente dell'Infinito. Ma, siccome per arrivare a questa *sostanzialità propria del finito*, ossia a que-

---

Spinoza ha fatto troppo poco, elevando il finito a semplice modificazione dell'Infinito; egli doveva dire che è lo stesso Infinito; come può essere, già s'intende, in questo o in quell'essere finito, ma certamente lo stesso Infinito. — Altre volte si dice: il finito non è deficienza d'essere, anzi è sostanza e causa, è subbietto causale; perciò Spinoza ha sbagliato, non dandogli un essere a sè, diverso da quello della Sostanza. Quest'argomento si traduce così: il finito è *sostanza* e *causa*, è *subbietto causale*: dunque Spinoza ha sbagliato, dando al finito *in qualche maniera* un essere a sè, diverso da quello della *sostanza* e *causa* infinita; egli doveva davvero concepire il finito come *forma particolare ed individuazione della sostanzialità e causalità infinita*. Un altro esempio. Saisset dice: « Qu'entendez-vous par mode? ce qui existe en une autre chose et est conçu par cette chose, c'est-à dire ce qui n'existe pas en soi et n'est pas conçu par soi. A ce compte, je veux bien convenir avec vous que l'âme humaine est un mode, par où j'entends que l'âme humaine n'existe pas en soi et par soi. J'irài même jusqu'à dire comme vous que l'âme humaine est un mode de Dieu, entendant par là qu'elle existe en Dieu et est conçue par Dieu (!). Mais qu'y gagnera votre système? (sic!) De ce que l'âme humaine n'est pas Dieu, de ce qu'elle tient son être de Dieu, et en ce sens existe en Dieu, s'ensuit-il que l'âme humaine n'ait pas en soi un principe d'activitè et d'individualitè qui lui donne une existence distincte, durable et jusqu'à un certain point indépendante? » (!) (Introduction critique aux oeuvres de Spinoza, pag. 48, 49). Quest'argomentazione si traduce così: l'anima umana e tutte le cose in generale hanno un principio di atttvità e di individualità, e perciò stesso una esistenza distinta, indipendente, e in se medesima anche eterna; ma l'anima umana, e tutte le cose in generale sono in Dio e prendono il loro essere da Dio; dunque tutta quell'attività, individualità ed indipendenza, che si trova nell'anima umana, e in tutte le cose in generale, è un'attività, individualità ed indipendenza propria di *quell'essere stesso che è Dio*.

Spinoza direbbe: Hoc « clare ostendit, illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere ».

sta *geminazione dell' Infinito nel finito,* bisogna cominciare dall' ammettere davvero e *filosoficamente* la unità dell' universo, e non già soltanto in modo implicito, indeterminato e *contraddittorio,* come fa il dualismo, così egli è chiaro che la dottrina di Spinoza segna un vero e profondo progresso sulla dottrina di Cartesio e degli Scolastici del medio evo, e perciò la sua filosofia, checchè ne dicano certi nostri filosofi, si avvicina assai più alla vera dottrina cristiana che non faccia la filosofia di Cartesio, e, più ancora, che quella degli Scolastici, come p. e. quella di S. Tommaso, di S. Anselmo, e via dicendo. Ma ciò sarà chiaro dal processo stesso del mio discorso. Quello che qui fa duopo al mio ragionamento si è che la unità del principio del tutto non è negata assolutamente neppure dal dualismo (1). Nè potrebbe essere altrimenti ; imperocchè, come

---

(1) La contraddizione del dualismo è questa, che, mentre esso riconosce in Dio il principio di tutte le cose, e quindi ammette la unità del tutto, dall' altra parte poi, non volendo ammettere Dio come l' unità assoluta di tutti gli opposti, si forma tale una idea dell' unità, che è la negazione assoluta di ogni unità. Cito a questo proposito un bellissimo luogo di Kuno Fischer (System d. Logik u. Metaphysik. Zweite Auflage, pag. 343 — 344), nel quale questa contraddizione del dualismo, e l' assoluta inconcepibilità di essa è posta nella sua massima evidenza. « Die gewöhnliche Erklärung sagt: ein Begriff widerspricht sich, wenn er entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt. In der That ist der Widerspruch die Vereinigung Entgegengesetzter. Wenn diese Vereinigung nicht möglich wäre, so bliebe nur zweierlei übrig: entweder dass die Entgegengesetzten gar nicht sind, dass es überhaupt keinen Gegensatz, also auch keine Verschiedenheit giebt, dass überhaupt nichts ist (è il caso del panteismo, ossia dell' acosmismo assoluto); oder dass die Entgegengesetzten sich gegenseitig (nicht aufheben, sondern) ausschliessen. Das Letztere wäre der Dualismus. Der Dualismus will den Widerspruch vermeiden. *Er ist selbst der grösste Widerspruch,* denn *er ist eine Beziehung, die keine Beziehung ist.* Er ist ein Verhältniss, welches *darin*

ogni cosa, in un modo o in un altro, deve per necessità ottemperare alla legge della propria natura, così anche il pensiero in generale, e, molto più, il pensiero filosofico non può non obbedire alla propria legge fondamentale, che, come ho già mostrato, è appunto l'unità. L'unità è come il fato ineluttabile della ragione, e perciò a chi vuol sottrarsi a questo fato non resta aperta altra via che quella di *non pensare*, non resta libero altro scampo che quello di smettere ogni uso, ogni esercizio della ragione e di rinnegare la luce della medesima.

Ma, se la Ragion filosofica riduce tutti gli esseri dell'universo ad una suprema unità, vuol dir questo che la medesima anneghi ed estingua tutta la ricchezza della realtà e della vita in una vuota identità? vuol dir forse che la Ragion filosofica sia per sua essenza panteistica e che perciò non possa fare altro che annullare nella identità del mondo tutte le differenze della natura e dello spirito? Nien-

---

besteht, kein Verhältniss zu sein. Er ist *der unmögliche* Widerspruch, der *nicht gedacht werden kann*, der *alles Denken und Erkennen aufhebt*. Wenn wir also den Gegensatz nicht verneinen, den Dualismus nicht bejahen können, so bleibt nur eines übrig: dass wir *den* Widerspruch gelten lassen, *der den Gegensatz nicht verneint und den Dualismus wirklich überwindet:* d. h. die Einheit Entgegengesetzter, das sich selbst Entgegengesetztsein. *Das ist der Widerspruch, den das Denken fordert, den die tieffsten Denker von jeher gefordert haben, den die Natur und Erfahrung bestätigen*. Der Dualismus ist der Gegensatz in der Form der Zweiheit. Der Widerspruch ist der Gegensatz in der Form der Einheit; die Einheit, welche den Dualismus überwindet, hat keine andere Form als diese: sie ist die Einheit Entgegengesetzter d. h. Widerspruch. Entweder Dualismus oder Widerspruch! Anders ausgedrückt: entweder *der unmöglich zu denkende Widerspruch oder der nothwendig zu denkende!*

te affatto. La vera Ragion filosofica, anzichè annullare in una identità astratta tutte le forme del mondo reale, distingue in vece e discerne concretamente nell' unità stessa tutto l' essere, tutto il contenuto, tutta l' attività e la vita dell' universo. Essa quindi, se da una parte raccoglie in uno tutta quanta la realtà, dall' altra parte e nel tempo medesimo concepisce e contempla questa unità del tutto come esplicantesi concretamente ed effettuantesi in tutta la scala dell' essere in un modo sempre più determinato, sempre più reale e sensibile. Il nostro Alighieri divinò profondamente questi due momenti del vero pensiero filosofico nei seguenti versi:

> Nel suo profondo vidi, che s' interna
> Legato con amore *in un volume*
> Ciò che per l' universo si squaderna (1).

Qui è messo in più chiara luce il primo momento, ma non è escluso il secondo, perchè il poeta dice: legato *con amore.*

In altro luogo poi dice:

> Vedi l' eccelso omai e la larghezza
> Dell' eterno valor, poscia che tanti
> Speculi fatti s' ha in che *si spezza*
> Uno manendo in sè come davanti (2).

Quì è espresso più chiaramente il secondo momento: speculi, in che *si spezza*. Tuttavia non è trascurato il primo momento, perchè il poeta soggiunge: *uno* manendo in sè come davanti.

Questi due momenti del pensiero filosofico sono assolutamente inseparabili, imperocchè non si può davvero

(1) Par. XXXIII.
(2) Par. XXIX.

raccogliere in una unità suprema tutti gli esseri dell' universo, quante volte non si riconosca negli esseri medesimi una esplicazione particolare e determinata della stessa unità. Semplificare il molteplice nell' uno non è possibile senza vedere lo esplicarsi dell' uno nel molteplice. Il che vuol dire che la funzione propria della Ragion filosofica non consiste nel ridurre astrattamente tutte le cose al principio infinito, ma consiste nel considerare l' Infinito stesso come rivelazione ed attuazione di se medesimo in tutte le forme della realtà finita. In altri termini, la vera Ragion filosofica non riadduce le cose all' unità, ponendo dall' un dei lati gli elementi proprî e speciali delle cose, ma studia e contempla, in vece , questi stessi elementi proprî e speciali delle cose, tutto quanto il concreto della realtà, come differenze e specificazioni proprie della stessa unità del tutto ; e quindi scruta e ravvisa in tutti gli esseri dell' universo la riproduzione dell' unità fondamentale in una forma particolare, determinata , concreta. Nè potrebbe procedere diversamente ; poichè , qualora si limitasse a risolvere nell' Infinito tutti gli esseri dell' universo, questo suo atto non sarebbe altro che la negazione pura e semplice di tutto il reale e non già la unificazione di esso e, dirò così, il suo collocamento nel seno infinito dell' unità.

Il torto del panteismo e la sua intrinseca contraddizione sta appunto in questo , che , mentre i panteisti dicono di ricondurre tutte le forme dell' universo all' unità, quando poi si va a vedere, non fanno realmente così, e ciò perchè la loro unità, la *Sostanza*, è assolutamente indistinta, indeterminata ed astratta, e non si gemina, non si esplica , non si rivela effettivamente nella concretezza e particolarità propria delle cose finite. Il finito nella dot-

trina panteistica non ha valore di sorta, perchè non è attuazione vera dell'Infinito: esso è un semplice effetto ed accidente, e non riproduce affatto da sè e nella propria sfera l' attività medesima del suo principio. Questo concetto meramente creaturale e fenomenale delle cose, questo disprezzo assoluto del finito, questa degradazione in somma del mondo reale e visibile, questa appunto è la sostanza del panteismo. Ed è perciò che per uscire dal punto di vista panteistico, per superare questa concezione astratta della unità del mondo, bisogna riconoscere in tutte le forme dell' universo la rivelazione vera, concreta e vivente della unità medesima. Ed è a questo precisamente che tendeva col suo pensiero il nostro povero Bruno, a cui lacerarono l' anima e bruciarono il corpo le furie infernali di una falsa, bugiarda, pervertita coscienza religiosa (1). E di fatti la vera filosofia moderna non ha superato diffinitivamente la concezione panteistica dell' universo, che studiando tutte le cose come specificazioni determinate e particolari dell' unità suprema, constitutrice del tutto, come appunto aveva cominciato a fare il nostro Bruno.

E che sia questa davvero la esigenza della Ragion filosofica si può vedere più chiaramente, quando si rifletta che ammettere un principio unico eterno ed assoluto del tutto, ed ammettere la natura infinita e la eterna sostanzialità di tutte le forme dell' universo è assolutamente lo stesso; imperocchè nella idea medesima dell' unità eterna del tutto è contenuta necessariamente la idea della eterna

---

(1) Questo punto tanto importante nella dottrina del Nolano, io credo di averlo dimostrato sufficientemente nel mio breve lavoro sulla *Filosofia di Giordano Bruno*.

sostanzialità e verità di tutte le cose, di cui essa è unità. In quella guisa stessa che l'idea della eguaglianza degli angoli del triangolo a due angoli retti è contenuta necessariamente nella idea del triangolo, così la idea della infinità ed assolutezza della essenza propria di tutte le cose è contenuta necessariamente nella idea stessa della unità infinita ed eterna, legislatrice dell'universo. In altre parole, ammettere l'unità del principio del tutto ed ammettere la oggettività e mondialità di esso principio è assolutamente lo stesso; imperocchè la sussistenza oggettiva, la mondialità, il contenuto in somma e la vita tutta quanta dell'universo appartiene alla natura stessa dell'unità. La esistenza di Dio, diceva S. Anselmo, è inchiusa necessariamente nella stessa idea di Dio: *Deus cogitatur ergo est*. E Spinoza ripeteva, ma in senso più profondo e veramente filosofico: *ad naturam substantiae pertinet existere* (1).

---

(1) Tutti ammettiamo Dio e la origine divina di tutte le cose, ma non tutti ci domandiamo che cosa significhi ammettere Dio e la origine divina di tutte le cose. Ora ammettere Dio e la origine divina di tutte le cose importa ammettere che tutto l'essere delle cose, tutto il loro contenuto, tutto quello che costituisce la loro entità è *entità propria di Dio*. Tanto è ammettere Dio e la divina origine di tutti gli esseri dell'universo, quanto è ammettere la *divinità* di tutti gli esseri dell'universo, e la *università* o *mondialità* di Dio; imperocchè il concetto di Dio come *principio del mondo* involve il concetto della *mondialità* di Dio, come il concetto della dipendenza di tutte le cose *da Dio* involve il concetto della *natura divina* di tutte le cose. Ammettere Dio, senza ammettere *questa entità divina* di tutto l'essere dell'universo è affatto impossibile *a chi pensa*. Perciò coloro che ammettono Dio e riconoscono in Dio *il principio di tutte le cose*, ma che, d'altra parte, non sanno persuadersi della *mondialità di Dio*, e quindi della *divinità del mondo* si trovano in una posizione di spirito tanto falsa, assurda e contraddittoria,

Ma se questo è vero, ci fa duopo conchiudere che la compiuta Ragion filosofica non è tale che in quanto contempla in tutte le cose dell' universo non soltanto la manifestazione particolare e determinata dell'unità del tutto, ma perciò stesso discerne in ciascuna manifestazione particolare una energia, che *riproduce, effettua e rappresenta l'unità medesima.* Ed è appunto questo terzo momento della Ragion filosofica quello che manca alla dottrina del Bruno e dello Spinoza; imperocchè, se, da una parte,

---

quanta falsa, assurda e contraddittoria è la posizione di colui, che ammette un principio, ma nello stesso tempo dubita della verità del principio medesimo. In effetti chi afferma Dio, ma dubita della *mondialità di Dio* e quindi della *divinità* di tutti gli esseri dell' universo, nell' atto stesso che ammette Dio, dubita appunto della *esistenza di Dio*; giacchè la *esistenza di Dio* (in generale), la *mondialità di Dio*, e la *divina natura*, la divinità di tutte le cose del mondo *sono assolutamente la medesima cosa.* Su questo punto adunque, per tutti coloro che ammettono Dio, e sanno che cosa dicono, non può cadere questione di sorta. La questione che si può e si deve fare è soltanto questa: Dio, *oltre questa sua esistenza naturale*, ha eziandio un esistenza *distinta*, una esistenza *soprannaturale* e *personale*? È questa appunto la esistenza di Dio che *bisogna dimostrare.* E bisogna dimostrarla non solo *nella scienza*, ma eziandio *nella vita.* Quanto a me son convinto che tutto il progresso della scienza e della civiltà non può consistere in altro che *nel dimostrare* e nello *effettuare* sempre più profondamente (in tutti i rami del sapere) e sempre più praticamente (in tutte le direzioni della vita) *questa esistenza personale di Dio.* Oggi non è più il caso di quel teismo a buon mercato, che consiste nell' ammettere Dio soltanto colla bocca. Oggi in vece Dio bisogna *farlo esistere* davvero *nel nostro pensiero* e *nelle opere nostre.* Nè Dio può altramente esistere *davvero*, esistere cioè come *persona.* La esistenza di Dio in generale è tutto quanto l' universo, ma la sua esistenza vera ed assoluta non è possibile che nella virtù, nell' arte, nel sentimento religioso e soprattutto nella scienza: non è possibile che nell' opera e mediante l' opera dello spirito.

questi due grandi pensatori arrivarono a vedere nell'universo la manifestazione reale dell'Infinito, e così, almeno fino a questo punto, superarono la concezione astratta del panteismo, dall'altra parte poi, ricaddero nella concezione medesima, in quanto che non giunsero a vedere la *efficienza assoluta* come principio ed essenza ed *atto proprio di tutte le cose* (1). Questo concetto della efficienza assoluta come

(1) Egli è vero che la *libera realità* di questa efficienza assoluta non ha luogo che soltanto nell'Io. « Das Ich ist eben *das sich selbst setztende Subject*. Indem Ich sich setzt, unterscheidet es sich von sich. Da aber der Unterschied sein *eigener* und *von ihm selbst gesetzter* ist, so bleibt Ich in ihm mit sich *identisch*. Es macht sich zu seinem Object, allein ohne solche von ihm *als es selbst* gesetzte Objectivität würde es auch nicht *wirkliches Subject* sein. Subject und Object sind Correlate. Das Subject hat in seinem Gegenstande *nur sich selbst*. Es ist durch seine Negation *seine Position*. Das Andere, worauf es sich bezieht, von dem es sich unterscheidet, ist in Wahrheit *kein Anderes*. Und zugleich ist es *die lebendige Mitte* dieses Gegensatzes, das *unendliche Hervorbringen desselben* ». V. Rosenkranz, Psychologie, p. 267 — 68. Königsberg, 1863.

Ma, se la efficienza assoluta ha la sua esistenza *libera* soltanto nell'*Io* (e più o meno *libera* secondo le forme diverse dello spirito), ciò non toglie che essa si ritrovi in tutte le cose. Così, p. e. chiunque abbia qualche nozione esatta dei fenomeni della vita, e non abbia la coscienza piena di pregiudizi, non può non vedere questa efficienza assoluta come la essenza stessa dell'essere vivente. Ma non solo *vivere è farsi*; anzi *essere è farsi*, e la misura dell'essere è appunto questa: il *farsi*. Leibnitz aveva ragione: la misura dell'essere è l'attività. E noi possiamo aggiungere: la misura dell'attività è la libertà; dunque la misura dell'essere è la *libertà*, la libera causalità, l'assoluta efficienza. In altri termini: la misura della realtà è Dio, è la *causa sui*. Quell'essere che è tutto l'essere, che tutto muove, che in tutto penetra e risplende è la causalità *assoluta*, l'*assoluta* efficienza, e che appunto perciò non è semplice efficienza, ma *causa sui*, o come noi diciamo, è *spirito*. Dio è *spirito*; ma Dio è il principio di tutte le cose; dunque il principio di tutte le cose è lo Spirito. Spirito è mediazione di se stesso, è mediazione as-

subbiettività propria di tutte le cose è l' unico concetto, con cui si può uscire completamente dalla voragine delle dottrine panteistiche, e con cui si può giustificare filosoficamente le esigenze positive e sperimentali del sapere moderno. Che cosa mai, in effetti, vogliono dire tutte queste esigenze ed insistenze dello sperimentalismo moderno? Ebbene non vogliono dire altro che questo: la verità vera non è fuori del mondo reale, la verità vera è nella produttività infinita della natura e nella libera creativa dello spirito umano, la verità vera è dinanzi a noi e dentro di noi, e perciò noi non dobbiamo cercarla con vuote ed astratte speculazioni, ma dobbiamo cercarla collo studio positivo sulla realtà, collo studio concreto e sperimentale dei fatti.

E per fermo, se la verità assoluta, se Dio non si rivelasse nel mondo, se Dio fosse un essere chiuso in se medesimo, estramondano e geloso, la esperienza non servirebbe a nulla. Ma la verità assoluta si manifesta, la verità assoluta esprime se stessa con caratteri incancellabili nelle leggi della natura e dello spirito umano; Dio effigia se medesimo con infinito amore in tutto quanto l' universo, e segnatamente nella coscienza dell' uomo; e perciò è nell' universo e nella coscienza dell' uomo che noi dobbiamo investigare il suo eterno pensiero e il suo eterno volere.

---

soluta; dunque la essenza di tutte le cose è questa mediazione. Il più alto concetto della filosofia moderna è appunto questo: lo sviluppo, la mediazione assoluta, lo *spirito* in somma. E per conseguenza la più alta concezione dell' universo è lo spiritualismo assoluto, ossia l' assoluto antropologismo; il quale non esclude, ma accoglie il principio materialistico, come accoglie tutti gli altri principî. L' unica cosa che esclude è l' esclusivismo.

Bando adunque alle vuote astrazioni e ricerca positiva, concreta, sperimentale dei decreti divini nella realtà delle cose: ecco, o Signori, il significato vero e profondo dell' empirismo moderno. Il torto grave però di questo indirizzo empirico si è quello di credere possibile la conoscenza vera e scientifica dei fatti, escludendo non solo la metafisica astratta, ma ogni qualsiasi metafisica (1).

Ma, per arrivare a questo nuovo concetto della verità, per cogliere questa idea concreta e positiva del principio universale, che cosa si richiedeva? Ebbene vediamolo brevissimamente. Innanzi tutto si richiedeva che la meditazione dei filosofi dal mondo naturale si rivolgesse sul mondo morale; imperocchè è solo nel mondo morale che si trova espresso distintamente il pensiero divino, è solo nella libertà e produttività dello spirito che si vede realmente

(1) I moderni empiristi, che con titolo bugiardo si chiamano positivisti, mentre combattono ogni metafisica, in fondo non fanno altro che della metafisica, e della peggiore metafisica. L' unica metafisica, che essi non seguono (giacchè credono di averla superata) è la metafisica vera, è la metafisica *della Mente* (la metafisica delle *idee umane*, vaticinata dal Vico ed attuata dall' Hegel), perchè, quanto alle vecchie astrazioni della metafisica antekantiana, queste formano l' unico loro patrimonio, e l' unico cemento delle loro costruzioni. Perchè, a mo' d' esempio, i positivisti, mentre fanno tanto parlare di *scienza* e di *filosofia scientifica*, non ammettono poi la vera conoscenza oggettiva delle cose? La ragione è chiara, ed è che essi si muovono ancora nelle vecchie distinzioni di materia e forza, di cosa in sè e cosa per noi, di essenza e fenomeno, di sostanza e modo di operare, ecc. ecc, ecc. Ora tutte queste distinzioni sono appunto la vecchia metafisica.

Ma non c' è che fare; della metafisica non si può far senza, perchè senza di essa sarebbe come pensare senza pensare. Perciò non c' è via di mezzo: o la Mente, cioè l' Idea come unità organica di tutte le sue determinazioni, o queste determinazioni stesse, ma sconnesse, isolate e senza coscienza: o la metafisica nuova o la vecchia.

effigiata ed incarnata l' attività assoluta di Dio. Egli è vero che, come ho già detto, Dio si rivela e si fa anche conoscere nel mondo naturale, ma nella natura la rivelazione di Dio è come dire latente, nella natura l' attività divina non si è ancora estrinsecata in una forma adeguata davvero alla propria essenza; ed è perciò che, senza la contemplazione del mondo morale, senza lo studio positivo del mondo della libertà umana, era assolutamente impossibile elevarsi scientificamente al nuovo e compiuto concetto della verità. È necessità assoluta della intelligenza umana di non potersi innalzare alla cognizione dei principii, senza prima intuirli immediatamente nella loro manifestazione estrinseca e fenomenale. Questo stesso deve dirsi anche per rispetto al principio universale di tutte le cose (1). Ora, fino a Giambattista Vico, tutti i filosofi si erano studiati di conseguire la scienza del mondo naturale, ed avevano trascurato di

---

(1) Il significato vero e profondo della filosofia di Hamann, Herder e Jacobi è appunto questo, cioè, che la realtà divina, che la esistenza di Dio è *anche materia di esperienza.* Il torto di questi filosofi poi sta nello ammettere *oltre* di questa esistenza di Dio, che si coglie colla esperienza interiore, un' altra esistenza di esso *del tutto trascendente*, duplicando così la realtà divina senza necessità. Di più il torto di questi filosofi sta nel non ammettere la conoscenza razionale e filosofica della realtà divina. Ciò facendo, essi contraddicono ai due criterî fondamentali della speculazione moderna, che sono: 1° è vero solo quello che è dato dalla esperienza (nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu); 2° quello che è dato dall' esperienza è vero però *solo in quanto ha la sua origine e il suo fondamento* nella Ragione (nihil est in sensu quod prius non fuerit in Intellectu). Ordinariamente si crede che questi due criterî siano assolutamente opposti ed inconciliabili. Ma non è così, perchè la verità è sperimentale e razionale; e vera scienza perciò è soltanto quella che la conosce appunto così, come sperimentale e razionale, come realtà *razionale*, come ragione *reale.* V. Hegel, Encyklopädie d. phil. Wissenschaften §. 8. Id. Phil. des Rechts, Vorrede, p. XIX.

meditare sul mondo delle nazioni, che è il prodotto dello spirito umano. Il nostro Bruno, lo Spinoza, e segnatamente il Galilei e tutti gli altri grandi naturalisti non erano usciti da questo indirizzo, e non si erano appigliati che soltanto a questa meditazione, dirò così, esteriore e naturale. Essi avevano scoperta, più o meno consapevolmente, la efficienza assoluta nel mondo della natura, ma non avevano potuto vedere che la efficienza assoluta ha la sua reale espressione e la sua libera attualità nella coscienza dell'uomo; e che perciò il concetto di Dio non è significato e tradotto realmente in atto che nel mondo umano. La gloria di aver dato il primo impulso a questo grande rivolgimento della filosofia moderna spetta a Giambattista Vico, a questo genio solitario, la cui vera grandezza sarebbe ancora un mistero, se l'opera gigantesca da lui inaugurata non fosse stata ripresa e continuata in più libera terra.

Emmanuele Kant fu il vero e grande continuatore dell'opera di Vico. Fu Kant il primo che ripiegò davvero e scientificamente il pensiero speculativo sulla libera produttività dello spirito umano. È nella speculazione Kantiana che si scorge per la prima volta, dirò così, sensibilmente l'attività creatrice di Dio nelle forze intellettuali e più ancora nelle forze morali dell'umanità (1).

---

(1) Kant, come è noto, attribuì maggior valore alla vita pratica che alla vita teoretica dello spirito. E veramente, quando non si ammette altra energia intellettuale ed altra *teoria* che non sia quella riconosciuta legittima da Kant, non si può negare che la *pratica* è superiore alla *teoria*. Questo però non si può dire allorchè si riconosce un intendimento superiore a quello ammesso da Kant e si sa che in questo più alto intendimento la produttività e libertà dello spirito è spiegata ed attuata assolutamente, mentre ciò non avviene nè può avvenire nella vita pratica, la quale è sempre limitata dalle condizioni del finito, è sempre legata al lato particolare, fenomenico ed accidentale delle cose. V. Michelet, Anthropologie u. Psychologie, pag. 236-37. Berlin, 1840.

Ma Kant, o Signori, fu inferiore alla grande rivoluzione da lui fatta; imperocchè, mentre egli apriva solennemente la via maestra della filosofia tedesca, si rifiutava poi egli stesso a percorrerla arditamente e a raccogliere il frutto delle sue profonde meditazioni. Le ragioni di questo fenomeno apparentemente strano, per me, sono due. La prima si è che la via della scienza non può esser percorsa da un uomo solo (1). La seconda poi è questa, che

---

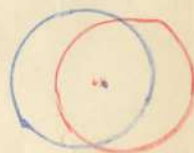
(1) Kant non arrivò a vedere la vera produttività intellettuale. L'oggetto della conoscenza, secondo Kant, non è costituito, non è fatto delle stesse funzioni del conoscere, non è la stessa forza, la stessa energia, che è nel conoscere, nella forma dell'essere, ma è qualche cosa *d'altro*, qualche cosa di estrinseco, a cui lo spirito applica le proprie determinazioni. Secondo Kant, l'oggetto del conoscere è solo *per metà* proprio del conoscere stesso. Nè Kant poteva vedere più in là; imperocchè egli non si elevò alla unità del subbiettivo e dell'obbiettivo, non uscì dalla opposizione della coscienza, e perciò non gli era dato di penetrare in quel pensiero, che è pensiero creatore del proprio obbietto. Nella prima edizione della *Critica della Ragion pura* Kant concepì la possibilità che *l'in sè* delle cose fosse *quello stesso* che è l'attività pensante, ma dopochè Fichte ebbe affermato: « Unter dem Grunde der Empfindungen, welchen Kant *das Ding-an-sich* nennt, ist schlechterdings nichts Anderes zu verstehen, als ein blosser *Gedanke*; und ich werde so lange annehmen, dass auch Kant diese Ansicht theilt, bis er sie selber förmlich widerlegt haben wird » egli non tardò ad opporsi a questa interpetrazione della sua dottrina, e, d'allora in poi, si tenne sempre più stretto nei limiti del suo sistema, metà empirico, metà idealistico; contraddicendo così egli medesimo alla esigenza vera e profonda della sua speculazione, che era la conciliazione dell'idealismo coll'empirismo. V. Michelet, Geschichte der letzten Syst. d. Philosophie, Erster Theil. pagg. 70. 71. Berlin, 1837. Id. Entwickelungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie. pag. 60. Berlin 1843.

Anche oggidì si continua a credere dai più che la conciliazione della speculazione colla esperienza si possa fare col *vecchio* giudizio sintetico a priori di Kant, senza vedere che questa non è vera ed intima conciliazione, ma sem-

Kant non cominciò a filosofare colla fiducia nella ragione e col coraggio assoluto della verità, e perciò non poteva finire che come aveva cominciato ; non poteva finire che colla paura della verità.

L' ardito e gagliardo esecutore del pensiero Kantiano fu Fichte. Fu Fichte appunto che, penetrando acutamente nel vero significato della speculazione del suo maestro, si fece ad investigare con piena consapevolezza l' attività creatrice nel mondo della coscienza, e soprattutto nell' ordinamento morale della umanità, nel quale ordinamento ei ravvisò e dimostrò evidentemente il libero dispiegarsi dell' assoluta potenza dello spirito. Kant , nella sua *Critica della Ragion pura*, aveva dubitato della esistenza di Dio. Egli si era limitato a riconoscere questa idea come una legge della ragione , la quale non può fare a meno di elevarsi ad una suprema unità. Ma , siccome gli parve che nulla di corrispondente a questa idea si potesse mostrare nel contesto della esperienza , così insegnò che la ragione , qualora non voglia uscire dai suoi confini, non può nè affermare, nè negare la esistenza di Dio (1). Nella sua *Cri-*

plice combinazione, anzi semplice mescolanza. Ma è appunto questo sistema della mescolanza quello che piace ai più. E la ragione è chiara : la *mescolanza* ciascuno se la può fare a modo suo ; ma la *vera ed intima conciliazione*......... non c' è tanti modi di farla. La conciliazione intima e vera non si fa che quando si arriva a vedere che il *pensiero* è appunto *l' in sè* delle cose.

(1) ...., Wenn Kant sagt, dass Gott nicht im Context der Erfahrung angetroffen werden könne, so ist darin *das ganz Richtige enthalten*, dass ihm *kein sinnliches Sein* zugeschrieben, sondern er nur *im Geiste und in der Wahrheit* erfasst werden könne. *Das Denken* ist eben selbst *das wahre Element der göttlichen Existenz*; wie denn in allen immateriellen Dingen, nach Aristoteles' Ausspruch, *die Wissenschaft* und *die Sache* selbst identisch sind. V. Michelet, Entwickelungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie, pag. 36. Kant però non ebbe coscienza di questo profondo significato della sua dottrina.

tica della Ragion pratica poi Kant ammise la esistenza di Dio come postulato necessario della vita morale, e perciò fu tassato di contraddizione da tutti coloro, che non compresero lo spirito della sua filosofia. Fichte, in vece, si addentrò speculativamente nel senso recondito di questa apparente contraddizione del suo maestro, e si fece a dimostrare la esistenza vera e reale di Dio colla ricerca positiva, concreta, sperimentale dei fatti dello spirito, collo studio determinato e profondo della produttività intellettuale e morale del mondo umano. Così Dio non era più una semplice *idea*, o un mero *postulato*, ma era una verità, come dire, di fatto, una verità assolutamente innegabile, per chiunque conosca le forme anche più elementari dell'attività dello spirito. Ed è così che Fichte recava davvero a compimento la rivoluzione Vichiana e Kantiana, e mostrava Dio come il fine vero ed assoluto dell'umanità e la sorgente inesauribile del suo infinito progresso intellettuale e morale (1). Allorquando nella storia della filosofia

(1) Anche per Fichte Dio è un'idea, ma non più nel senso di Kant, perchè questa idea, nella dottrina di Fichte, è la esistenza stessa di Dio. Anche per Fichte Dio è un postulato, ma in senso ben diverso. Dio, secondo Fichte, è il compito, è l'ideale della vita umana, l'ideale della intelligenza e della libertà, il fine supremo dello spirito. E solo quando Dio s'intende così, si può dire *filosoficamente*: *Deus cogitatur ergo est*, come si può e si deve anche dire: *Deus amatur ergo est*. S. Anselmo non intese, nè poteva bene intendere se stesso; non poteva vedere il tesoro, che era nascosto nella sua dimostrazione di Dio. Neppure Spinoza arrivò ad intendere in tutto il suo valore questa verità profondissima. Spinoza però arrivò a vedere nel *concetto di Dio* la sua *oggettività*, nell'*universale assoluto la sua assoluta particolarità*. Difatti per Spinoza la sostanza *è* gli attributi, e gli attributi *sono* appunto la Sostanza.

Quel che dice Janet (in una nota alla sua traduzione del *De Deo*, pag. 99) cioè, che, nelle opere anteriori all'Etica, Spinoza non avesse fatto di-

moderna si perviene alla speculazione di Fichte, non è possibile non vedere, se si hanno gli occhi in fronte, la presenza reale e l' attività propria di Dio nello spirito umano.

Signori, Giovanni Fichte fu accusato di ateismo e fieramente perseguitato per questa falsa stoltissima accusa. E quel che più fa meraviglia si è che questa stoltissima accusa gli venne appunto da coloro, i quali, facendo di Dio un essere particolare, un essere separato da tutto l' essere dell' universo, un essere *estramondano* e quindi finito, non hanno *filosoficamente* alcun dritto di ammet-

---

stinzione tra la sostanza e gli attributi, e che poi nell' Etica avesse distinto l' una dagli altri, è assolutamente inesatto. E per vero, nel corollario della proposizione sesta della prima parte dell' Etica, Spinoza dice: in rerum natura nihil datur praeter substantias, earumque affectiones. E cita l' assioma 1.ª (Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt), e le definizioni 3.ª e 5.ª della medesima prima parte. In questa parte medesima c'è anche la proposizione 28, nella cui dimostrazione Spinoza ripete: praeter enim substantiam et modos nil datur. E qui cita un' altra volta l' assioma 1.° e la definizione 3.ª e 5.ª C' è poi, anche in questa prima parte, la proposizione XIX, la quale è enunciata addirittura così: Deus, *sive* omnia Dei attributa, sunt aeterna; dove si vede chiaramente che, per Spinoza, Dio e gli attributi di Dio sono affatto medesima cosa, come l' universale è perfettamente identico alla totalità delle sue forme particolari.

La identità della sostanza e degli attributi adunque non è soltanto il punto di vista del *De Deo* e delle lettere ad Oldenburg, come è parso a Janet, ma è il punto di vista di tutte le opere di Spinoza. Per Spinoza sostanza ed attributi furono *sempre* come Giacobbe ed Israele. È fuori questione perciò che Spinoza vide nel *concetto* stesso della sostanza, nella natura stessa di Dio la sua *reale oggettività*. V. Sigwart, Der Spinozismus histor. u. philosoph. erläutert. pag. 108 e segg. Tübingen. 1839.

Spinoza però non giunse a vedere nell' ordinamento morale della vita e nella conoscenza di Dio la esistenza propria di Dio stesso *come opera dello spirito*.

L' aver visto ciò è la gloria di Fichte.

terlo, nè di parlarne (1). Difatti ridurre Dio ad un essere singolo, sequestrato da tutte le cose, e quindi finito ; e negare Dio è assolutamente lo stesso. Il che vuol dire, che queste , o Signori , non sono che le solite eterne accuse dell' ignoranza contro la scienza , non sono che quelle stesse accuse che facevano giustamente esclamare il grande e nobile Spinoza : Pro dolor ! res eo jam pervenit , ut qui Dei nullam ideam habere fateantur , non erubescant , philosophos atheismi accusare.

Arrivati a Fichte noi abbiamo già le due colonne adamantine della nuova e vera speculazione. La filosofia moderna fino a Vico aveva contemplato la causalità assoluta nell' ordine delle cose naturali; da Vico fino a Fichte aveva posto in rilievo la libera creativa dello spirito umano. Non restava che ad unire e ad avvolgere insieme questi due fili della speculazione moderna, non restava che a conciliare la causalità naturale colla libertà dello spirito *nella essenza stessa del principio assoluto del tutto.* Ebbene que-

---

(1) Der Begriff Gottes, als einer *besondern Substanz*, ist *unmöglich* und *widersprechend* .... Der ausserweltliche Gott ist die Welt *nicht*, denn er ist ja ausser der Welt ; sein Begriff ist so durch Negation bestimmt und damit *nicht unendlich* , *also auch nicht Gott* ...... In der That...... wäre Gott von seinen Werken, die Ursache von der Wirkung, der Grund vom Begründeten verschieden : so hätte Gott an diesem Erzeugnisse seiner selbst eine Schranke, ein Anderssein, und damit eine *unüberwindliche Endlichkeit.* Ein solcher Gott, der ein solches besonderes Wesen als Ursache der Welt wäre, würde........ kein Gott mehr sein, sondern *ein endliches*, der Welt *nur gegenüberstehendes Wesen.* Nicht also die sind Atheisten, welche Gott wie Fichte fassen, sondern die, welche endliche Verhältnisse , wie das Volk es thut , auf ihn anwenden. Michelet , Entwickelungsgeschichte d. neuesten Deutsch. Philos pag. 82-81.

sta conciliazione della causalità naturale e dell' autonomia umana, questa conciliazione della necessità e della libertà *nella natura stessa della unità universale* è appunto la forma finale della speculazione moderna, incominciata collo Schelling e perfezionata poi dall' Hegel e dalla sua scuola. Ed è precisamente in questa ultima forma della moderna filosofia che si raggiunge storicamente il concetto proprio della Ragion filosofica, che è appunto quello della unità del tutto come subbiettività assoluta, come estrinsecazione processuale dell' atto creativo, come glorificazione sempre più verace della efficienza divina, come rivelazione, in somma, della Divinità e come ritorno di essa a se medesima nella propria rivelazione (1). Quanto allo Schelling però egli è da osservare che il torto principale e la contraddizione della sua filosofia sta in questo, che, mentre egli medesimo vide profondamente ed espose in una forma piena di robustezza e di poesia il divino esplicarsi della eterna Ragione nell' infinito seno della materia e nella vita ideale ed immortale dello spirito, non si accorse che questa stessa sua concezione fondamentale inchiudeva necessariamente un nuovo e più alto concetto della scienza, e che, perciò, il pensiero filosofico non poteva fondarsi sopra di una intuizione immediata e soltanto geniale, ma doveva risultare dal proprio ed intrinseco procedimento della scien-

---

(1) Es kömmt nach meiner Einsicht..... alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken....... Die lebendige Substanz ist das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders werdens mit sich selbst ist. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Vorrede. Bamberg und Würzburg, 1807. s. XX — XXI.

za stessa, come l'opera ultima e più difficile di quella divina virtù, che si svolge in tutte le cose, come la rivelazione terminativa e più laboriosa, più lenta e più metodica di quella Mente, di che sono ripiene tutte le cose dell'universo (1). La gloria di aver tolta questa contraddizione dello

---

(1) Su questo concetto della Mente si potrebbe fare la seguente osservazione dello Zeller. « Es ist, dice l'illustre critico, immer uneigentlich gesprochen, wenn man sagt, die Gedanken seien das Wesen der Dinge, denn dieses Wesen ist wohl Gegenstand unseres Denkens, aber nicht unmittelbar an sich selbst Gedanke; es wird durch unser Denken erkannt, aber es hat nicht an unserem Denken seinen Bestand, und wird nicht durch unser Denken erzeugt ». A questa osservazione però si può rispondere colle parole dello stesso Zeller: « Es ist Ein Naturganzes, dem die Dinge und wir selbst angehören, Eine Naturordnung, aus der die objektiven Vorgänge und unsere Vorstellungen von diesen Vorgängen entspringen ». Difatti che cosa si vuol dire, quando si afferma che tanto le cose che noi stessi, tanto i fatti reali che le nostre stesse rappresentazioni di essi appartengono alla medesima unità armonica del mondo, che tanto gli uni che gli altri fatti si originano dallo stesso unico ordinamento della natura? Il senso vero e filosofico di queste parole non può essere altro che questo, cioè, che tutte quelle forze, energie e virtù, che si svolgono fuori di noi nella forma dell'essere, non sono altro che quelle stesse forze, energie e virtù, che si svolgono in noi nella forma del pensiero. Ma, se si vuol dir questo, bisogna allora confessare che quelle tali forze, virtù ed energie della Mente (che sono le idee appunto) non sono soltanto nel pensiero, nè sono soltanto il mezzo attraverso il quale si pensa la realtà delle cose, ma sono le essenze ed i principî delle cose stesse. (Nè ciò vuol dire che il *nostro* pensiero generi le cose). Se non fosse così, come si potrebbe dire collo Zeller: Unsere Vorstellungs*formen* von Natur darauf angelegt sind, uns eine richtige Ansicht der Dinge möglich zu machen? Se le funzioni, se le forme del pensiero fossero pure forme del pensiero, come si potrebbe ammettere la *conoscenza reale* delle cose in se stesse? L'Hegel adunque non ha torto di ammettere la oggettività, universalità ed assolutezza delle forme della Mente, perchè solo a questa condizione la scienza è possibile. Difatti noi ammettiamo collo Zeller che « gerade diess ist..... die Aufgabe der wissen-

Schelling e di aver tradotto in atto questo nuovo concetto della scienza, come consapevolezza intrinseca, assoluta e processuale della stessa unità suprema del tutto in se medesima e nelle sue manifestazioni, è tutta propria dell'Hegel. Ed è soltanto in questa ultima forma della speculazione moderna che si trova assolutamente attuato tutto quanto lo spirito della dottrina Kantiana. E difatti il significato interiore e recondito della filosofia Kantiana sta in questo, che la vera Ragion filosofica non deve muoversi nelle categorie isolate ed irrigidite della intelligenza subbiettiva, nè si deve

---

schaftlichen Analyse, dass sie die verschiedenen Bestandtheile unserer Vorstellungen unterscheide, das, was in der Erscheinung verknüpft und vermischt ist, sondere, und uns so in den Stand setze, das Gegebene *aus seinen ursprünglichen Elementen zu erklären* ». Ma questa distinzione degli elementi originari del pensiero dal contenuto empirico di esso non mena a nulla, se gli elementi originarî, se le forme logiche non sono anche leggi ed essenza del mondo reale. Come possiamo spiegare il dato dell'esperienza colle forme del pensiero, quando non ammettiamo che queste forme sono le stesse forze generatrici dell'essere? L'unico caso nel quale si può dire che le forme del pensiero sono *nate fatte* per darci la verità si è quello in cui sia vero che le cose sono poste dal *Pensiero*. (V. E. Zeller, Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss — Theorie, pag. 6, 7, 24). Se questo non fosse vero, il problema della logica: trovare la universalità ed assolutezza delle forme del pensiero, investigare il significato universale ed assoluto delle forme logiche, non esisterebbe neppure. E qualora non esistesse questo problema, o non si potesse risolvere, il che sarebbe lo stesso, la filosofia vera non sarebbe possibile. Nè vale a nulla lo aver fede nell'avvenire; imperocchè, oggi o domani che sia, l'aspirazione del pensiero non può diventare una realtà che sempre alla stessa condizione: o la virtù della mente è la stessa virtù generatrice del tutto, o no: se si, la vera filosofia è possibile, se no, no. L'unica via della scienza, adunque, si è quella di elevare la sostanza a subbietto, ossia di contemplare nella sostanza la *subbiettività*. Ed è questo il risultato, a cui si arriva, quando si fa *ritorno ai principî*, secondo il prudente consiglio dello Zeller. V. Spaventa, *Kant e l' Empirismo.*

alienare da se medesima nella obbiettività empirica ed accidentale del mero ed astratto fenomeno , ma , pigliando coscienza di quelle funzioni e forze divine , che porta in se stessa , deve riconoscere e sperimentare queste forze medesime nella fenomenalità stessa di tutte le cose. L' attività e la possanza del pensiero è appunto il Sole del mondo intelligibile, ed è per rispetto a questo Sole e come moventesi intorno a questo Sole che Kant, vero Copernico della filosofia , insegnò doversi studiare tutto l' universo. Ora questo desiderato della filosofia Kantiana non diventa una realtà che nell' ultima forma della speculazione moderna. È in questa solamente che il Sole del mondo intelligibile è ravvisato e dimostrato davvero nella virtù ed efficienza assoluta della Mente. Ed è perciò che soltanto in questa speculazione la filosofia moderna si sbarazza diffinitivamente di tutte le categorie dell' intelletto astratto , e di tutto il tritume della vecchia metafisica , e giustifica così *relativamente* anche il criticismo Kantiano e lo scetticismo in generale ; essendo evidentissimo che, fino a tanto che l' intelligenza si aggira nel reticolato delle sue astratte categorie , e nei criterî unilaterali ed esclusivi della vecchia metafisica , fino a tanto che la ragion subbiettiva , fatti i suoi conti, non abbia compreso che essa non può procedere da se medesima, ma può andare di gran portante solo quando è portata dalla stessa virtù universale della Mente , la conoscenza vera e scientifica della verità è assolutamente impossibile (1). E , soddisfatte così completamente le

---

(1) La causa dello scetticismo sta nella stessa maniera speciale di procedere, propria dello intelletto comune, la qual maniera consiste nel separare gli opposti e nel considerarli come incapaci di risolversi in una unità supe-

esigenze vere della filosofia Kantiana, restano soddisfatte le esigenze di tutti i sistemi filosofici, nessuno dei quali viene escluso, in quanto al suo principio fondamentale, da questa nuova e grande ed universale filosofia. Nè potrebbe essere diversamente, imperocchè, quante volte si arriva al concetto della scienza come suprema attività di quella forza stessa, che si svolge in tutte le cose, allorquando si arriva davvero a comprendere quello, che già vide fin dai suoi tempi il sommo Stagirita, che la scienza, cioè, è la forma

---

riore. L'intelletto comune è necessariamente, e per sua propria intrinseca natura, intelletto *separatore*. — L'essere non è il non-essere, il non-essere non è l'essere; l'infinito non è il finito, il finito non è l'infinito; la legge non è il fenomeno, il fenomeno non è la legge; la causa non è l'effetto, l'effetto non è la causa; Dio non è l'uomo, l'uomo non è Dio, e così via via, — è questo appunto il modo naturale di procedere dello intelletto comune. Ora siccome la verità, qualunque essa sia, è sempre una certa unità di opposte determinazioni, così è chiaro che l'intelletto comune non è fatto per cogliere la verità, ma soltanto *lati, soltanto aspetti separati*, *determinazioni scisse* (membra disjecta) della medesima.

Se adunque nell' intelletto umano non fosse possibile altro modo di procedere che non sia questo della separazione ed opposizione pura e semplice dei contrari, è naturale che la verità non sarebbe fatta per noi. Questo dimostra, da una parte, che lo scetticismo è l'unico sistema possibile fuori della dottrina che noi professiamo, e, dall' altra, che lo scetticismo non è falso *assolutamente*, ma è falso solo per rispetto a quella intelligenza, la quale, superando la opposizione, si muove e vive nella unità piena e concreta di tutti gli opposti. È innegabile, in effetti, che l'intelletto finito non può intendere la verità, o l'assoluto che dicasi. Ma la finitezza dello intelletto deriva dalla *opposizione*: l'intelletto è finito *perchè impigliato negli opposti* e *finchè è impigliato negli opposti*. Allorchè, in vece, l'intelletto arriva a scorgere nella realtà delle cose quello stesso principio, quella stessa virtù che porta in se stesso, dove è più la *opposizione*, e quindi dove è più la finitezza? La dottrina scettica adunque è vera, ma è vera solo *relativamente*.

più alta dell' attività universale (1), non è possibile non vedere che tutti i sistemi filosofici, tutte le concezioni particolari e limitate dell' universo, che ci presenta la storia della filosofia, si trovano composte ed armonizzate in quest' ultima e finale concezione di esso come lo estrinsecarsi progressivo dell' attività creatrice nella materia e nello spirito, e come lo inverarsi della medesima e della propria ri-

---

(1) Das thätige Denken nennt Aristoteles das Denken des Denkens, weil es, *sich* in den Dingen *gegenständlich werdend*, *ihr* Wesen zugleich als *Gedanken* erkennt. Dies Princip hypostasirt Aristoteles aber nicht etwa in einem jenseitigen Subjecte; sondern indem er behauptet, dass alle Dinge daran Theil haben, giebt er nur zu, dass es auch als eine sich von ihnen sondernde Existenz erscheine, indem dieselben stets ins Gericht gehen, d. h. ausgeschieden werden, während es selbst sich erhalte..... Der Ort aber, wo dieses an und für sich seiende Denken für sich zur Existenz kommt, ist *der menschliche Geist*, den er *den Ort der Ideen* (τόπος ἰδεῶν) nennt, indem derselbe durch Erkenntniss *die Fremdheit* der Objecte *überwindet*, und, ihre Ideen denkend, *das Wesen der Dinge* eben als *einen Gedanken* erfasst. Dieses Denken nennt Aristoteles Gott, Leben, reine Thätigkeit, und schreibt ihm höchste Seligkeit, und ewige Dauer zu; denn alles dieses sei Gott selbst. « An einem solchen Princip *hängt der Himmel und die ganze Natur*. Uns aber ist nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt darin vergönnt; denn immer ist es uns unmöglich ». Michelet, Vorles. über d. Persönlichkeit Gottes u. Unsterblichkeit d. Seele pag. 39, 40. Berlin, 1841.

Dieu est l'actualité pure de la pensée, qui dans le monde retrouve la pensée qu'il y a cachée lui-même. Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut. La pensée ou la parole de Dieu (le Verbe), c' est la création, et penser, c' est être, disait déjà Descartes, le premier fondateur de notre philosophie moderne. Cette identité de la subjectivité et de l' objectivité, de l'idée et de l' être, *est le but de la philosophie* encore de nos jours. Aristote a atteint ce comble de la philosophie; *sous ce point de vue*, nous ne pouvons pas aller plus loin que lui. Id. Examen critique de l' ouvrage d' Aristote intitulé Métaphisique. p. 300. Paris, 1836. V. anche Id. ib. pag. 284, 285, 286.

Pensare è Essere
Pensare è unità d'opposizioni

velazione nel processo finale ed eterno, nell' autogenesi assoluta della intelligenza pensante (1).

---

(1) Posto questo concetto del *sommo vero* è impossibile ammettere una *infinità* di attributi divini, ma si possono e si devono ammettere solo quelli e tutti quelli, che sono necessarî per la esistenza *attuale* di questo *sommo vero*. Ora siffatti attributi necessarî per la esistenza *attuale* del sommo vero sono tutte le forze generatrici dei fenomeni naturali e dei fenomeni umani. Perciò, *al disopra* del mondo naturale e del mondo umano, non è possibile altro che questo sommo vero, che è appunto lo *intelletto del mondo*. Chi può mai concepire qualche cosa di più alto di questo intelletto del mondo, che, appunto perchè *intelletto* del mondo, è *sopra* — (non dico *estra) mondano* ? Ci può essere una esistenza di Dio superiore a questa ? Se non è la scienza, se non è lo intelletto del mondo che ci dà la vera ed *assoluta* realtà di Dio, dov'è che possiamo cercarla ? Al disopra della scienza non si può andare, ed *in questo senso* possiamo ben dire coll' Alighieri : State contenti umana gente al *quia*. Difatti *l' intelletto del mondo*, questa coscienza, che l' attività creatrice si fa di se medesima e nella quale soltanto essa si manifesta realmente nella sua vera e viva forma, la scienza, in somma, è appunto il perchè di tutti i perchè. Chi non è arrivato a questa *idea di Dio*, non può intendere compiutamente nessuna verità ; imperocchè, quando non si ha dinanzi al pensiero *questa idea*, si può anche vedere, dirò così, cogli occhi l' attività creatrice nelle forme della natura e dello spirito, e pure si resta lì, *senza accorgersi di nulla*. Il fisico che studia i processi della materia, il biologo che esamina le *funzioni* della vita, il psicologo che scruta le forze dello spirito, hanno tutti davanti a loro l' attività creatrice, questa luce del mondo intelligibile, e pure non ci si raccapezzano. Perchè ? Perchè non hanno dinanzi al loro pensiero *l' idea dell' atto creativo*. In questo senso, Spinoza aveva ragione : bisogna cominciare dalla *idea di Dio*. Ed è naturale, imperocchè, siccome *l' idea di Dio* è il principio e il fine di tutto l' universo, così è appunto dalla idea di Dio che bisogna dedurre tutto il contenuto della scienza. Ma questa *idea di Dio* non è qualche cosa di immediato ; essa anzi è il risultato di una duplice mediazione, che sono la mediazione fenomenologica e la mediazione logica. È perciò che Spinoza non ebbe la vera idea di Dio ; l' idea di Dio come mediazione assoluta, come assoluto processo, come ultimo risultato di tutto l' universo, e, nello stesso tempo, come primo ed assoluto principio dell' universo medesimo.

Per Spinoza Dio era oggetto di un intuito immediato, e quindi non poteva essere *subbietto assoluto, assoluta autogenesi*. V. Spaventa, *Filosofia di Gioberti*.

Signori, ora che siam giunti in luogo sicuro, dove non possono arrivare gli attacchi di nessun sistema particolare, giacchè siamo già in presenza di quel Vero, in che si queta ogni intelletto *non esclusivo*, in presenza di quel Vero, in cui si accordano e si riducono ad unità tutte le dottrine anche più disparate ed opposte apparentemente, noi siamo già in grado di dare uno sguardo rapidissimo su quella profonda aspirazione dell'umanità, che forma l'obbietto del mio discorso, e di vedere in poche parole la sua origine e il suo significato.

Ma permettete che, prima di fare ciò, io vi trattenga ancora pochi istanti per mostrarvi che questo risultato, a cui è pervenuta razionalmente la filosofia moderna, è il risultato stesso che ci vien dato dalla coscienza religiosa, quando noi la interroghiamo sinceramente, senza pregiudizî, e senza qualsiasi preoccupazione confessionale.

E per vero, in quella guisa medesima che nessun sistema filosofico ha mai negato in modo assoluto la unità dell'universo, così nessuna religione ha mai intuito ed adorato altro che non sia questa stessa unità, da cui tutto si origina ed in cui tutto ritorna e si compie. La religione, qualunque essa sia, è sempre una certa intuizione ed adorazione di questo principio unico della realtà universa. Si potrebbe credere che per la esistenza di una religione non ci sia il bisogno assoluto di questa idea della unità del tutto, di questa idea dell'essere universale ed assolutamente infinito. Ma, quando ben si riflette, si trova che questa idea è appunto l'obbietto e la essenza propria della intuizione religiosa in generale. E difatti « non furono mai adorati galli, coccodrilli, cipolle o rape, come diceva enfaticamente il nostro Bruno, ma sempre la Divinità in coccodrilli,

galli, cipolle e rape. E così i Greci non adoravano Giove come se fosse la Divinità, ma adoravano la Divinità come se fosse in Giove » (1).

Nè poteva avvenire diversamente, giacchè la religione, come bene osserva Max Müller, « è quella mentale facoltà, la quale indipendente, anzi, non ostante il senso e la ragione (*individuale*), pone l' uomo in grado di comprendere l' Infinito sotto differenti nomi e sotto variate apparenze. Senza di questa facoltà non sarebbe possibile nessuna religione, neppure la più bassa adorazione d' idoli e feticci; e, se ascolteremo attentamente, udiremo un lamento dello spirito, uno sforzo a comprendere l' incomprensibile, a proferire l' ineffabile, un desiderio dell' Infinito, un amore di Dio. Sia o no vera la etimologia che gli antichi davano della greca parola ἄνθρωπος (derivandola essi da ὁ ἄνω ἀθρῶν colui che guarda in alto), è certo, che quello che fa l' uomo essere uomo questo si è, che egli soltanto può volgere la sua faccia al cielo; è certo, che egli soltanto si commuove per qualche cosa, a cui nè il senso, nè la ragione (*subbiettiva*) possono supplire » (2). Il che vuol dire che la coscienza religiosa in generale in tanto è tale in quanto si solleva più o meno consapevolmente alla sorgente unica della realtà tutta quanta, ed intuisce e contempla ed adora, per servirmi ancora delle belle parole del Bruno, la potenza di tutte le potenze, l' atto di tutti gli atti, la vita di tutte le vite, l' anima di tutte le anime, l' essere di tutto l' essere (3). In effetti la vera

---

(1) Spaccio della Bestia Trionfante. Dial. 3. pag. 227.

(2) Letture d' Introduzione, trad. dal Nerucci, 1874, pagg. 13, 14.

(3) La religione, qualunque essa sia, è sempre una certa autocoscienza dell' Infinito, e perciò ogni religione è una certa rivelazione di Dio e, come

ragione, per la quale i Greci, p. e., adoravano la Divinità sotto forme particolari e limitate, non è che forse mancasse assolutamente nella loro coscienza l'idea della unità divina,

---

tale, ha un valore assoluto. Lo spirito di Dio è realmente presente in ogni coscienza religiosa. L'uomo, in effetti, non potrebbe colla semplice attività della sua coscienza *finita* sollevarsi alla idea dell'Infinito. Pretendere che l'uomo si formi *da sè*, ossia colla semplice energia del suo pensiero *individuale* e *subbiettivo* la idea dell'eterno e dell'assoluto, è pretendere un assurdo. L'attività della intelligenza empirica ed individuale non esce dalla sfera delle cose caduche, e non si può formare che semplici *rappresentazioni subbiettive* della realtà delle cose. Gli stessi principî limitati dei varî ordini della realtà non sono il frutto della *mente subbiettiva*, la quale non può cogliere, rimanendo in sè stessa, nulla *di universale, di necessario, di eterno*; mentre un principio qualunque, perchè possa meritare questo nome, non può andare sfornito di questi caratteri. I principî in generale sono sempre il prodotto della mente, che si spoglia della sua finitezza, che si solleva al disopra di se stessa e della oggettività sensibile delle cose, e si eterna e s'infinita nella verità eterna ed infinita. (In questo senso, ma in questo senso soltanto, ha ragione il Gioberti, quando afferma che il pensiero per cogliere la verità deve uscire da se stesso; il che però non è possibile in forza di uno slancio, di un salto, di un intuito immediato). Se adunque il nostro pensiero subbiettivo non è capace di darci nessun principio limitato, qualunque esso sia, molto meno può esser capace di darci il principio eterno ed assoluto di tutto l'universo. Ma una certa idea di questo principio eterno ed assoluto c'è in ogni coscienza religiosa, che meriti davvero questo nome; dunque la religione, qualunque essa sia, è sempre una certa rivelazione interiore, colla quale Dio (la Verità) ci si manifesta più o meno chiaramente, più o meno determinatamente, secondo il grado dello sviluppo del nostro spirito. Ammettere intanto il valore assoluto della religione è ammettere *la coscienza di Dio* nell'uomo, è ammettere la incarnazione di Dio nella coscienza religiosa. La incarnazione perciò è nella essenza stessa della religione. Ma altro è dire che in ogni religione *c'è* la incarnazione di Dio, altro è dire che ogni religione *sa di essere* incarnazione di Dio. È soltanto la religione assoluta quella, che arriva a questa *consapevolezza*. Ci arriva, già s'intende, come ci può arrivare la coscienza religiosa, ci arriva, cioè, nella forma della *rappresentazione*, ma ci arriva. E chi sa la natura dello spirito religioso non può pretendere altro.

ma è che « conoscevano quei savî, come osserva acutamente il Bruno, Dio essere ne le cose e la Divinità latente ne la natura, operandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche con certi ordini venir a far partecipi di sè, dico dell'essere, della vita ed intelletto, e però con li medesimamente diversi ordini si disponevano a la ricezione di tanti e tai doni quali e quanti bramavano. Quindi per la vittoria libavano a Giove magnanimo ne l'aquila, dove secondo tale attributo è ascosa la Divinità; per la prudenza ne le operazioni a Giove sagace libavano nel serpente; contro la prodizione a Giove minace nel coccodrillo; così per altri innumerabili fini libavano in altre specie innumerabili » (1). Nè ci vuol molto a vedere il significato vero e profondissimo di questa adorazione di Dio nel mondo reale e sensibile, qualora, naturalmente, la si spogli della sua forma gentilesca; imperocchè l'unità divina non è unità astratta, indeterminata e trascendente, ma è unità assoluta, appunto perchè si manifesta e si muove in tutte le forme generatrici della natura e in tutte le potenze della umanità; ed è perciò che la vera coscienza religiosa non è quella, che adora Dio come unità astratta e che si sforza di estinguersi in questa vuota identità, ma è, in vece, quella, che intuisce, contempla ed adora Dio nelle vergini forme e negli eterni laboratorî della natura, e soprattutto nelle libere potenze dello spirito. E da ciò appunto si può scorgere agevolmente il difetto e la contraddizione della coscienza ebraica; imperocchè, mentre questa coscienza, come ogni altra e più che ogni altra coscienza religiosa anteriore alla cristiana,

(1) Ib. pag. 226.

eleva lo spirito al principio eterno ed assoluto del tutto (1), d' altra parte poi separa bruscamente da tutte le cose dell'universo *il loro proprio principio*. E difatti questa coscienza toglie assolutamente alla Divinità tutti quegli attributi di essa, che si manifestano nel mondo della natura e dello spirito, e la riduce per tal modo ad un essere astratto, indeterminato, senza oggettività reale nell'universo, e perciò non esistente altrove che nella semplice immaginazione religiosa del popolo ebraico. Secondo la coscienza di questo popolo, tutta la rivelazione ed esistenza di Dio nel mondo, tutto l' elemento divino dell' universo era rannicchiato e rinchiuso nel seme di Abramo (2). E che sia

(1) Il lato vero e profondo della coscienza giudaica sta nello avere adorato Dio come un essere superiore e *distinto* da tutte le cose dell' universo e nello averlo concepito come *pensiero puro, creatore del tutto*. È per la prima volta in questa coscienza che l' umanità si eleva al concetto della dipendenza *assoluta* di tutto l' essere dell' universo dall' attività creatrice del *pensiero divino*. Ma, d' altra parte, la coscienza ebraica non vede nell' universo la realtà e la vita di Dio, non vede, cioè, questo pensiero divino e l' attività propria di esso come realmente esistente nella essenza stessa delle cose: l' attività divina, per questa coscienza, non è la forza e il principio interiore e fattivo di tutti gli esseri, e questi, perciò, sono in sè senza Dio, sono puri fenomeni, puri accidenti, pure forme illusorie e vane. Vanitas vanitatum et omnia vanitas. Il Dio giudaico è perciò un Dio *sublime*, ma appunto per questa sua *sublimità* è un Dio *inconciliabile* colla natura e coll' uomo. È vero che la conciliazione è il voto più profondo del popolo ebraico, ma non è altro che voto, *sospiro dell' anima*, non già *oggetto della coscienza*. Tutto ciò che vi ha di grande e di vero nello spirito ebraico si riduce a questo anelito dell' anima, che cerca la sua conciliazione con Dio. Dinanzi alla coscienza pagana poi questa conciliazione c' è, ma non è la conciliazione vera, la quale richiede la negazione della finitezza dello spirito e l' affermazione, nell' anima nostra, dello spirito infinito.

(2) Der Einzelne (im Judenthum) weiss von sich und seiner Gemeinschaft mit Gott, nur sofern er sich als Mitglied des Volks und Staats weiss, wel-

così si può vedere chiaramente, quando si rifletta che dal punto di vista della coscienza ebraica l' universo tutto quanto quasi scomparisce e si annichila al cospetto della *individualità astratta* di Dio: dinanzi a questa coscienza l' universo non è altro che ombra ed apparenza e ludo della Divinità. Tutte le forme della natura e dello spirito umano non hanno in sè nulla di eterno e di divino e nessun valore loro proprio: esse non sono altro che polvere, che un soffio della Divinità irata può disperdere e ricacciare nel nulla donde eran venute (1). Ed è per questa ragione che la coscienza ebraica, tanto sotto l' aspetto politico che sotto l' aspetto giuridico e morale, rimase perpetuamente in uno stato di soggezione assolutamente teocratica, e quindi non giunse mai ad affermare la libertà politica, nè la indipendenza e

---

chem er angehört. Wie sich im Heidenthum Gott in der Natur offenbart, so offenbart er sich im Judenthum in der Geschichte, *aber nicht die Geschichte im Grossen und Ganzen wird als Offenbarung der Gottheit betrachtet*, sondern wie das Gottesbewusstseyn des Heiden als Naturbewusstseyn an einzelnen Erscheinungen hängt, so ist es hier *nur die Geschichte eines bestimmten einzelnen Volks, die das religiöse Bewusstseyn vermittelt, und diese Volksgeschichte beginnt als Familiengeschichte*. Baur, Die christliche Gnosis, s. 731, 732. Tübingen, 1835

(1) Con ciò non voglio dire che la coscienza ebraica faccia male a concepire Dio come *persona*, come *individualità*. Tutt' altro. Ma per *concepire davvero* Dio come *persona*, bisogna ammettere *in lui* tutte le mediazioni della natura e dello spirito, bisogna, dirò così, far verificare tutte le profezie e le speranze della stessa coscienza ebraica. « Der jüdische Gott, dice bellamente lo Schaller (Die Philos. unserer Zeit. Leipzig, 1837, pag. 270), .. ist als Substanz *unmittelbar* Subject, und alle messianischen Weissagungen und Hoffnungen beziehen sich einfach darauf, die Vermittelung *in Gott selbst* anzuschauen. Denn *ohne diese* ist Gott der unerkennbare und unversöhnte, der die Welt als eine bloss endliche von sich abhält und vergehen lässt, und nur der dreinige Gott ist der offenbare und *sich wirklich offenbarende* ».

la dignità della personalità umana (1). Per questa stessa ragione il concetto dell' anima immortale non venne fuori dalle viscere stesse del pensiero ebraico, ma fu piuttosto un' importazione esteriore. Di fatto la fede nella immortalità dell' anima non cominciò a gettare le sue radici nel popolo ebraico, se non quando penetrarono nel medesimo, durante la schiavitù Babilonese, le dottrine demonologiche dei Persiani (2). Nè poteva avvenire diversamente ; imperocchè non è possibile che un popolo, il quale separa assolutamente il finito dall' Infinito, il creato dal suo Creatore, si elevi da se medesimo alla concezione della vita immortale ed infinita dello spirito umano. Come mai l' anima umana potrebbe *vivere* nel seno stesso dell' eterno principio del tutto (dovunque voglia ammettersi quest' altra

---

(1) Die jüdische Religion steht bei allen Vorzügen, die sie sonst hat, hierin auf gleicher Stufe mit der muhamedanischen. Auctorität ist hier wie dort das Princip, und nach diesem Princip lassen sich auch alle Erscheinungen des Judenthums am sichersten beurtheilen, die uns auf der einen Seite den grössten Gegensaz zwischen Judenthum und Christenthum, auf der andern Seite die grösste Annäherung und die nächste Verwandtschaft des erstern mit dem leztern zeigen. Während das Princip der Auctorität und der herrschenden Tradition, die als natürliche Folge aus ihm hervorging, eine Masse von Auctoritäten schuf, die die Freiheit des Geistes völlig unterdrükte, und die Religion in einen blos äusserlichen Mechanismus verwandelte, sehen wir dagegen keinen bestimmtern Uebergang aus dem Judenthum in das Christenthum, als in der prophetischen Verkündigung einer Zeit, in welcher das Gesez nicht blos *ein äusseres*, sondern *ein inneres*, nicht blos *auf steinerne Tafeln geschrieben*, sondern *im Herzen lebendig seyn werde*. Sobald diess geschehen war, hatte das Princip der Auctorität seine Kraft verloren, *der Buchstabe* war *zum Geist* geworden, und *die Deke hinweggefallen*, die *das Angesicht Mosis verhüllte*, und die *Scheidewand war*, die *den Geist nie zur lebendigen Einheit mit dem Gesez gelangen liess*. Baur, opera citata, pag. 733, 734.

(2) V. Thaulow, Hegel's Ansichten über Erzie.u. Unterricht. Zweiter Theil. pag. 165. Michelet, Persönlichkeit Gottes u. Unsterblichkeit d. Seele, pag. 47.

vita , sia quaggiù , sia altrove) , quante volte tra l' uomo e Dio ci fosse realmente quella opposizione assoluta, che vi pose la coscienza ebraica ?

Egli è chiaro adunque che dinanzi a questa coscienza la rivelazione di Dio nell' universo in generale e nell' uomo in particolare non appariva quasi in nessun modo. Egli è vero che noi troviamo nelle sacre carte delle stupende intuizioni, come p. e. la intuizione dei cieli, che narrano la gloria di Dio ; del firmamento, che annunzia l' opera delle sue mani ; dello spirito di Dio, che cova sulla faccia delle acque, e tante e tante altre non meno sublimi. Ma tutte queste intuizioni smaglianti di divina poesia non sono , in fondo, che semplici espressioni immaginose , alle quali la nota fondamentale della coscienza ebraica non ci permette di dare un significato corrispondente al vero concetto filosofico e religioso della natura.

Questo nuovo concetto della natura , questa divinità dell' universo tutto quanto, questo è appunto il tesoro della coscienza pagana.

...... Iovis omnia plena

Virg. Egl. III.

Principio coelum ac terras camposque liquentes
Lucentemque globum lunae Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Aen. lib. VI.

Est Deus in nobis, et sunt commercia coeli :
Sedibus aetheriis spiritus ille venit.

Ovid. Art. III.

Est Deus in nobis : agitante calescimus illo ;
Impetus hic sacrae semina mentis habet.

Id. F. VI.

Ista Dei vox est : Deus est in pectore nostro :
Haec duce praedico vaticinorque Deo.

Id. P. III, IV.

Egli è però da osservare che, quantunque il mondo pagano contempli la Divinità in tutte le cose, tuttavia lo spirito pagano non è ancora lo spirito della vera religione, ma la semplice preparazione alla medesima. E la ragione di ciò si è che il mondo pagano non si eleva al disopra della idea del gran Tutto, che avvolge ogni cosa, ed alla cui necessità sottogiacciono tutti gli esseri dell' universo. Il significato vero ed assoluto del finito in generale e della libertà umana in particolare sfugge alla coscienza del mondo pagano (1). Ed è perciò che in questo momento della storia del mondo non era possibile la vera coscienza religiosa, la quale suppone un nuovo e più alto concetto dei destini dell' umanità, suppone il concetto della libertà assoluta dello spirito come forza soggiogatrice di tutte le leggi naturali, e come vera gravitazione ideale di tutto il regno della vita e di tutta la storia umana. In somma la vera coscienza religiosa richiede il concetto dello spirito non come prodotto della natura, nè come emanazione dell' anima del mondo, ma come attività teleologica dell' universo morale, anzi come vera causa finale di tutto ciò che esiste (2);

---

(1) Il mondo pagano non poteva vedere il vero significato del finito, perchè questo è impossibile senza la idea della creazione, considerata non come semplice ciclo di uscita, ma come ciclo di uscita e di ritorno insieme, cioè come *vera creazione*. Senza di questa idea non si può arrivare allo *infinitarsi proprio del finito*, infinitarsi del finito, che è appunto la *verità* del finito e la *realtà* dell' Infinito. S' intende da sè poi che, non vedendo il significato vero del finito, molto meno il mondo pagano poteva elevarsi al vero concetto di Dio, come *posizione di sè medesimo dell' Infinito nel finito e mediante il finito.*

(2) Aber ist dann der Geist der Schöpfer der Natur? Daran hat wohl noch niemand in der That gezweifelt. Denn auch der krasseste Materialist, der der Natur und den Elementen der Materie eine selbstschöpferische Thätig-

imperocchè è solo con questa coscienza che l'anima umana può sollevarsi al disopra della causalità esteriore e fatale, associarsi alla energia del principio del tutto, ed effettuare compiutamente la legge di Dio nel mondo umano. Di fatti è soltanto con questa coscienza e con questa fede nella potenza soprannaturale dello spirito che sorge realmente quel sentimento ineffabile di amore dell' eterno, nel quale e pel quale l' anima nostra si purifica della parte individuale e peccaminosa della propria natura, ed accogliendo e promovendo l' operare di Dio in noi, si trasporta e si colloca nel grembo stesso di esso, e lo celebra e glorifica nel mondo (1).

---

keit beilegt, fasst doch immer *diese als ein nicht Materielles, als unsichtbare Kräfte* der Natur auf und *versetzt so den Geist in die Natur herein*. Für uns hat jene Schöpfung den Sinn, dass der Geist erst dadurch, dass er die Welt der Freiheit als die Wahrheit der Naturnothwendigkeit hervorbringt, die Natur als ein Unmittelbares *setzt*. Da jene Welt der Freiheit nicht ein Etwas ausser dem Geiste ist, sondern dieser vielmehr nur als abstraktes Subjekt sich von ihr unterscheiden kann, so setzt der Geist in der That sich selbst aus der Natur heraus. Es sträubt sich die vorgebliche Demuth, *die doch den Menschen neben Gott ewig und unendlich wissen vill*, gegen eine solche Macht des endlichen, beschränkten menschlichen Geistes über die Natur, der zufolge die Natur eine Position dieses menschlichen Geistes wäre. Hier ist auch nicht davon die Rede, dass *dieses Subjekt* Schöpfer der Natur wäre; denn *dieses Subjekt* ist nicht der *wahrhafte Geist*, sondern ist vielmher selbst ein *Gesetztes* und muss *untergehen*, damit *es* der Geist *in seiner Wahrheit* verde........ *Der absolute Geist...., der persönliche Geist......* in seiner Wahrheit, als *die Idee* der Persönlichkeit, ist die absolute Wahrheit des Geistes und also *alle Wahrheit*. Snellman, Versuch einer speculativen Entwikelung der Idee der Persönlichkeit. s. 245, 246. Tübingen, 1841.

(1) Ho detto che l' idea del vero spirito mancava al mondo pagano; imperocchè il vero spirito è quello che trionfa della natura, il vero spirito è quello che fa *i miracoli*, e nel mondo pagano l' idea di uno spirito, che facesse

Questo concetto vero e compiuto della coscienza religiosa, questa fede vera nello spirito non si svolge realmente che nella religione cristiana. E difatti la religione cristiana non separa il finito dall' Infinito, ma pone il finito nel grembo stesso di Dio, e lo fa partecipare e concorrere al suo eterno disegno. Alla dottrina della creazione delle cose dal nulla, propria della coscienza ebraica, la coscienza cristiana contrappone la dottrina della generazione sostanziale ed eterna del verbo di Dio, e riconosce la necessità della manifestazione esteriore del verbo medesimo, perchè Dio possa giungere *in esso* alla vera e

---

dei *miracoli*, sarebbe stato un non-senso, perchè questa idea del *miracolo* è contraria assolutamente al modo come esso intendeva l' armonia dell' universo. Per noi cristiani spirito e *miracolo*, spirito e vittoria di esso sul senso, sulla passione, sulla natura è affatto lo stesso. Lo spirito è potenza *miracolosa* fin dal suo sorgere, e la necessità dello spirito, la necessità del mondo umano, il fato della storia è il progressivo sviluppo di questa potenza *miracolosa*. Si è detto che la sostanza del progresso sta nella scienza, e questo è anche vero, ma in senso più generale si deve dire che la sostanza del progresso sta nel *miracolo*. L' idea dello spirito adunque, secondo la coscienza pagana, è l' idea dello spirito morto, non dello spirito vivo, dello spirito inorganico, non dello spirito organico, come direbbe enfaticamente Schultz-Schultzenstein; dello spirito che è materia, non dello spirito che è *spirito*.

Nella coscienza ebraica poi l' idea dello spirito c' era. La creazione libera ed assoluta, la produzione delle cose senza qualsiasi materia preesistente, la efficienza assolutamente fattrice è appunto lo *Spirito*. Ma la coscienza ebraica poneva lo *Spirito* fuori del mondo, se lo rappresentava fantasticamente come un essere trascendente, inarrivabile, misterioso. La creativa assoluta, che si svolge gradualmente ed eternamente in tutte le forme della natura, che è reale davvero nello spirito umano, ed ha la sua finale esistenza nell' assoluto sapere, era dalla coscienza ebraica raggomitolata, chiusa e suggellata in un essere estramondano ed immaginario.

compiuta rivelazione di se medesimo (1). Ed è perciò che la sostanza dell' insegnamento cristiano sta nella unione della natura umana e della natura divina. Nè si deve confondere questa unione di Dio coll' uomo, insegnata dal cristianesimo, colla semplice unità generale, astratta e, dirò così, metafisica dell' uomo con Dio, con quella unità, cioè, che dalla parte di Dio consiste nell' essere *principio dell' uomo*, e dalla parte dell' uomo consiste nell' avere *il suo essere da Dio.* Siffatta unità indeterminata e primordiale, anche indipendentemente dalla dottrina cristiana, non si può non ammettere da chiunque ammette Dio, e sa che cosa significhi ammettere Dio, e quindi la origine e natura divina di tutte le cose, anche materiali (2); questa

---

(1) Quando si attribuisce la creazione delle cose dal nulla alla coscienza cristiana, si confonde il vecchio col nuovo e si dimentica il criterio più elementare dell' ermeneutica biblica e di ogni ermeneutica in generale. Gli articoli della vecchia legge, che contraddicono alla nuova, sono da considerare come abrogati. E tale è il caso della creazione delle cose dal nulla. La coscienza ebraica scorse chiaramente questa novità dissolvitrice della sua dottrina nello insegnamento di Cristo. Difatti fra tutte le idee propugnate da Cristo non ce n' è nessuna, a cui la coscienza ebraica si ribellasse più fieramente che all' affermazione di Lui di essere *figlio di Dio*. Secondo la coscienza ebraica, era appunto questa *la bestemmia* di Cristo. Ed era naturale; imperocchè, in opposizione assoluta alla coscienza ebraica, Cristo, con questa sua affermazione, trasportava l' Infinito nel finito, considerava Dio come *padre* dell' uomo, e perciò poneva nell' uomo lo spirito stesso e, dirò così, il sangue stesso di Dio. E questa, come è chiaro, non è più la creazione *dal nulla*.

(2) Spinoza avea ben ragione di affermare che tutti coloro, i quali negano a Dio l' attributo della estensione e della corporeità, mentre ammettono che il mondo materiale è stato creato da Dio, non sanno essi stessi quel che si dicono.

Sunt qui Deum instar hominis corpore..... constantem..... fingunt; sed, quam longe hi a vera Dei cognitione aberrent, satis..... constat. Sed hos mitto: nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse

unità c' era anche dinanzi alla coscienza pagana. La unione di Dio e dell' uomo proclamata dal cristianesimo è qualche cosa di molto più alto. Difatti il significato del cristianesimo è questo, che l' uomo, spogliandosi del lato puramente corporeo e finito della sua esistenza, può e deve riprodurre in se medesimo lo spirito stesso di Dio, e, dall' altra parte, che Dio, per essere vero spirito e vero Dio, deve uscire dalla sua vita recondita, deve smettere la sua condizione di semplice assoluto naturale, senza personalità reale sulla terra, deve insomma scendere davvero egli stesso insino al finito, ed affermarsi come coscienza ed amore di se medesimo nella coscienza e nel volere dell' uomo (1). È questa propriamente la unità di uomo e Dio insegnata dal cristianesimo, e dal medesimo propugnata come la destinazione vera e finale dell' uomo, come l' ideale, che ciascuno al suo posto e nelle proprie condizioni, può

---

corporeum, negant. Quod etiam optime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcunque quantitatem, longam, latam, et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest. Attamen interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendunt, se *substantiam ipsam corpoream, sive extensam a natura divina omnino removere*, atque *ipsam a Deo creatam* statuunt. Ex qua autem *divina potentia creari potuerit*, prorsus ignorant; quod clare ostendit, illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere ». Ethices Pars 1.ª Propos. XV. Schol.

(1) Il vero assoluto per esistere davvero come tale, per esistere non più soltanto nelle sue manifestazioni, ma in se stesso e per se stesso, per avere, in somma, una sua propria e distinta esistenza, deve *impersonarsi*. Ma non può *impersonarsi* che nella coscienza e nel volere dell' uomo. Il che avviene mediante lo elevarsi della coscienza e del volere dell' uomo a quell' eccelso grado di perfezione e di purezza, in cui consiste la vera scienza e la vera virtù. È solo nella vera virtù e nella vera scienza, è solo *in questa vita eterna dello spirito* che l' assoluto *è persona*.

e deve attuare in se medesimo, mediante il sacrifizio della propria natura inferiore e finita, e mediante l' accoglimento sincero nell' animo proprio dello spirito di Dio (1). Dal che si scorge chiaramente che, secondo la coscienza cristiana, la incarnazione di Dio non è un fatto avvenuto soltanto nel tempo, o che potesse anche non avvenire, o fosse reso necessario da una semplice cagione esteriore ed accidentale. La incarnazione di Dio, in vece, secondo lo spirito del cristianesimo, è un fatto predestinato *ab eterno*, è un fatto ideale ed eterno; ed è appunto in questa incarnazione ideale ed eterna che sta il fondamento e la necessità assoluta della venuta di Cristo, il pane quotidiano di ogni vero seguace di Lui, e l' invisibile movente dell' infinito progresso del consorzio umano (2). Più chia-

---

(1) « Der Gottmensch in diesem Sinne, dice bellamente il Baur (Die christiche Lehre von der Versöhnung. Tübingen, 1838, pagg. 734-735) ist der *allgemeine*, ursprüngliche, nach dem Bilde Gottes geschaffene, urbildliche Mensch, dessen Begriff nothwendig mit dem biblisch christlichen Begriff von Christus, als dem zwar mit dem Vater identischen, aber auch von Ewigkeit, seiner wesentlichen Bestimmung nach, Mensch werdenden Sohn Gottes zusammenfällt. Wird nun der Gottmensch in diesem Sinne........ *mit dem historischen Individuum Jesu von Nazareth geradezu identificirt*, so ist diess *nicht nur ein wissenschaftlich nicht gerechtfertigter Sprung*, sondern auch eine die Spekulation von der Geschichte gewaltsam losreissende Einseitigkeit, welcher die Hegel' sche Religions-Philosophie.......sehr entschieden entgegentritt».

(2) Christus ist...... die nothwendige, mit dem Begriff der Menschheit gesetzte Erscheinung, die kommen musste, als die Zeit erfüllt war, d. h. als die Menschheit so weit gerungen und gearbeitet hatte, dass sie zur wahren Einsicht in ihre eigene Natur, als ihrem Wesen nach wahrhaft göttliche, reif und fähig wurde. Der ganze Prozess der Göttergeschichte ist..... . die sich steigernde continuirliche Offenbarung Gottes, und so viel Inhalt in einer Religion war, so viel wusste auch die jedesmalige Menschheit von Gott. Christus ist.... daher *keine abnorme Erscheinung*, welche durch eine *besondere*

ramente, secondo lo spirito del cristianesimo, il Dio vero non è più il Dio geloso e chiuso in se stesso, il Dio della coscienza ebraica, nè il gran Tutto della coscienza pagana, ma è il Dio manifesto e vivente, il Dio umanato, il Dio, che regna e governa nella coscienza e nel volere dell'uomo; e, d'altra parte, l'uomo vero non è l'individuo, che si muove nella sfera dei sensi e degli impulsi della carne, ma l'individuo, che si affranca dalla sua fragile natura, e si nutre di un cibo ignoto alla individualità subbiettiva e peccaminosa, si nutre di quel cibo, che è il divino pensiero e il divino volere; è l'individuo, in somma, che vive nella coscienza del vero e nell'amore del bene, che vive in quella coscienza e in quell'amore, che sono la propria coscienza e il proprio amore di Dio stesso (1). Tutte le rappresentazioni, tutte le immagini della coscienza

---

Willensänderung Gottes hervorgerufen wurde, sondern Christus ist.... von *Anfang an in der Idee Gottes* so vorgedacht, wie jede andere Religion vor der christlichen. V. Thaulow, Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht. Erster Theil. pag. 9. Kiel, 1853.

(1) La religione dei gentili è l'adorazione dell'Infinito nel finito, l'adorazione del principio assoluto nelle sue manifestazioni; il quale è sì l'Infinito reale, ma non è reale come quello che è in se stesso, cioè come *Spirito*. La religione ebraica poi è l'adorazione del vero Infinito, è l'adorazione della essenza stessa dell'Infinito, che è il pensiero e la libertà assoluta; ma questa *essenza* dello Infinito non è *una realtà* dinanzi alla coscienza ebraica. L'essenza di Dio è, nella coscienza ebraica, una semplice personificazione estrinseca, un semplice obbietto della fantasia religiosa, una semplice costruzione della stessa coscienza. È nel Cristianesimo soltanto che la essenza di Dio cessa di essere *un di là*, e si mostra realizzata ed incarnata nell'uomo, nel *vero* uomo. Perciò il Baur dice giustamente: il gentilesimo è la religione dell'intuizione, il giudaismo è la religione dell'intelletto astratto e separatore, il cristianesimo soltanto è la religione del vero intelletto, la religione della mente, e, come tale, è la religione assoluta. V. Die christl. Gnosis, pag. 734.

cristiana non son altro che lo involucro esteriore e più o meno sensibile, in cui essa depone ed informa, disvela e nasconde ad un tempo questa sua idea fondamentale. Ed è appunto questa sua idea fondamentale, questo *nuovo* concetto di Dio e dell' uomo quello, che ispira tutta quanta la morale cristiana, la quale si può riepilogare così: volere il volere di Dio, pensare il pensiero di Dio (1). Perciò Cristo disse esplicitamente: Siate perfetti, come è perfetto il padre vostro che è nei cieli (2).

---

(1) Non pochi sono quelli che, ripetendo la dottrina di Cristo, affermano che la bontà sta nel volere il volere di Dio, e la verità nel pensare il pensiero di Dio, ma ben pochi sono quelli che si domandano, a quali condizioni sia possibile *volere il volere di Dio* e *pensare* il *pensiero di Dio*. Certa cosa è che noi non possiamo volere un volere qualsiasi, senza trasformarlo in nostro proprio volere; imperocchè, come ben dice il Gioberti, è metafisicamente impossibile che un atto di volontà non sia radicalmente autonomo (Riforma cattolica §. CXXIV); e non possiamo pensare un pensiero qualsiasi senza trasformarlo in nostro proprio pensiero, giacchè è anche metafisicamente impossibile che un atto del pensiero non sia radicalmente *percezione di se stesso*; e non si capisce il vero se non in quanto si rifà, come dice lo stesso Gioberti (Protologia, Saggio 1. §. II).

Quindi è che, se il nostro volere e il nostro pensiero non possono diventare il volere stesso e il pensiero stesso di Dio, la bontà e la verità sono impossibili. Perciò chi non ammette la possibilità della elevazione del volere e del pensiero umano a volere ed a pensiero divino, non ha dritto di ripetere la dottrina di Cristo.

(2) Essere perfetti come il Padre nostro nei cieli è perfetto non vuol dire altro, filosoficamente, che questo: *vivere come personalità assoluta*, ossia come assoluto pensiero ed assoluto volere, vivere come spirito conscio della propria essenza e come amore ed attuazione della medesima. Lo spirito che è conscio della propria essenza e principio, lo spirito che ha presente a sè la propria intima energia, e che, subordinandosi assolutamente alla medesima, la coltiva e promuove e in se stesso e negli altri, questo appunto è lo spirito perfetto, lo spirito che esiste come spirito assoluto, come spirito che

Ora, se questo è il secreto della coscienza cristiana, se questa è la vera manna nascosta nella dottrina di Cristo, egli è chiaro che il risultato della speculazione moderna non ci presenta altro, sotto questo aspetto, che la giustificazione razionale dello insegnamento cristiano. Ed è perciò che questo risultato della moderna speculazione non soltanto si trova d'accordo coi principî di tutti i sistemi filosofici, ma si trova d'accordo eziandio colle intuizioni religiose dell'umanità, e ci dà così quel nuovo, vero e profondo spiritualismo, rispetto al quale il vecchio spiritualismo medioevale non sta altrimenti che come l'ombra al corpo, come il guscio al gheriglio, come il simbolo alla verità simboleggiata (1).

---

ha raggiunta la sua vera destinazione, il suo ultimo Fine. È da osservare però che quest'ultimo Fine dello sviluppo dello spirito non è soltanto il fine dello sviluppo (risultato), ma è eziandio il principio motore, immanente in tutti i gradi e in tutte le forme, che lo precedono. Ed è perciò che tutti i gradi e forme precedenti non vanno considerate come semplici mezzi, avvegnachè abbiano in se medesime il loro Fine, e siano sempre una certa attualità ed esistenza di esso. Lo Snellman dice giustamente: Daher setzt die Entwickelung des Geistes zur Persönlichkeit schon diese selbst voraus; d. h. diese Entwickelung ist in ihrer Wahrheit der Prozess *des persönlichen* Geistes, seine Persönlichkeit zu setzen, die eigene Bewegung des persönlichen Selbstbewusstseyns zu sich selbst, als zu seiner Wirklichkeit. So ist die Persönlichkeit nicht bloss Endzweck, sondern *immanenter*, sich setzender Zweck. V. opera citata, pag. 154.

(1) Si potrebbe dire: ma se è così, se la dottrina cristiana non è altro che una conseguenza dello sviluppo della coscienza religiosa dell'umanità, se il fondamento del cristianesimo non è la rivelazione esteriore e il fatto stesso della venuta e della morte di Gesù pel genere umano, la dignità e il valore proprio della religione cristiana se ne va in fumo. A questa obbiezione il Baur risponde così: Dadurch wird aber dem Christenthum nicht das Geringste von seiner eigenthümlichen Würde entzogen, und es lässt sich um so weniger begreifen, wie an der Ansicht, es sey im Christenthum nur fakt-

Signori, raccolgo oramai le fila del mio ragionamento e conchiudo. L' ideale della conoscenza dello Infinito, che si agita nella mente dell' uomo, non è soltanto un ideale umano; esso è anche un ideale divino. Dalla parte dell' uomo questo ideale è la tendenza all' assoluta libertà e verità del nostro spirito: dalla parte dell' Infinito stesso, esso è la leva, con cui Dio si estolle alla più alta forma della sua rivelazione, alla sua più alta esistenza (1). Per-

---

isch realisirt worden, was an sich schon vorhanden war, irgend ein Anstoss genommen werden kann, da ja *das Christenthum selbst nichts anders seyn will*, als *die Offenbarung* und *äussere Verwirklichung des schon von Ewigkeit in Gott existirenden Rathschlusses der Erlösung*. Was aber *äusserlich* sich verwirklicht, ist seinem Princip nach *an sich* schon vorhanden, und es lässt sich daher mit Recht behaupten, dass die ganze historische Wirklichkeit nichts anders ist, als das in der Zeit *werdende Bewusstseyn dessen*, was als *ewige Idee* in Gott existirt. Zwischen der an sich seyenden Idee auf der einen, und dem sie aufnehmenden subjektiven Bewusstseyn auf der andern Seite ist die Erscheinung und faktische Wirklichkeit *die blossen Vermittlung*. Hierin liegt der Grund, warum jede Ansicht, die das *wahre* Wesen des Christenthums nur *in seine äussere faktische Objektivität setzen will*, sich immer wieder *als eine durchaus unhaltbare zeigt*. Dass Gott in Christus Mensch geworden, ist unstreitig die wesentlichste Thatsache des Christenthums. *Wie könnte* aber *diess geschehen seyn, wenn nicht die menschliche Natur an sich die Empfänglichkeit für das Göttliche hätte*, und wenn es nicht auf der andern Seite ebenso *eine wesentliche Bestimmung Gottes wäre, sich in der menschlichen Natur zu offenbaren*, und *Mensch zu werden*. Oder *wie hätte die Erlösung* und *Versöhnung des Menschen mit Gott* durch den Tod Iesu bewirkt werden können, *wenn Gott nicht an sich schon mit dem Menschen* versöhnt, und *mit ihm Eins gewesen wäre*, da ja die Versöhnung *nichts anders ist*, als *die Wiederherstellung der Einheit mit Gott?* (Die christliche Lehre v. d. Versöhn. p. 724, 725).

(1) Dies Wissen ist der einzig wahre Beweis der Existenz Gottes als des Wissens selbst. In der Selbstoffenbarung Gottes, in der Manifestation als dem Beweise Gottes durch sich selbst sinken alle andre Beweise der Exi-

ciò la nostra aspirazione alla conoscenza dell' Infinito è messa nell' anima nostra dall' Infinito stesso : essa è quel fremito secreto ed incessante, che Dio suscita nelle anime elette, per invitarle al celeste godimento dei suoi eterni tesori, è quella voce soave, con cui Dio ci chiama all' altare della scienza, sul quale ci largisce la suprema sua grazia, e dispiega compiutamente la sua infinita possanza (1).

Coltiviamola tutti, o Signori, questa aspirazione *divina*, giacchè per essa soltanto l' anima nostra è davvero fatta gentile e *simile al suo Fattor stato ritrae.*

---

stenz Gottes zu Momenten seiner Selbstbewegung herab. Alle andre Beweise, wie der ontologische, kosmologische, teleologische, physikotheologische, praktische Beweis zeigen sich darin als ungenügende, unzureichende Beweise, die in dem speculativen Beweise Gottes von sich selbst als dem allein wirklichen ihre Berichtigung erhalten, und ihre Wahrheit haben. Das Wissen ist nur speculativ durch das Sichselbstbeweisen Gottes als des Geistes und der Wahrheit selbst. V. Hinrichs, Die Genesis des Wissens, pag. 129, 130. Heidelberg, 1835.

(1) Servendoci del linguaggio di Vico, il quale, come è noto, fu il primo a parlare delle *astuzie* della Provvidenza, noi possiamo dire che la nostra aspirazione alla conoscenza di Dio è appunto l' ultima, la più alta, la suprema *astuzia* di Dio medesimo. Difatti è solo mediante la nostra aspirazione e l' attività propria di essa che Dio estrinseca ed effettua assolutamente la sua intima essenza, che è il pensiero assoluto, il pensiero assolutamente libero, assolutamente attivo, il *pensiero creatore*. Ed è perciò in questo pensiero soltanto che Dio conduce a fine l' opera sua : la *Teogonia*.